Ismael Martínez Liébana

El argumento ontológico de la existencia de Dios en sus textos

Guillermo Escolar
EDITOR

smael Martínez Liébana es profesor titu-
ır de Filosofía de la Universidad Com-
utense de Madrid. Especializado en el
ea de Metafísica, ha profundizado en
sta desarrollando dos diferentes líneas
le investigación filosófica: el llamado
ea'ismo volitivo, con sus estudios en
-lación con el valor ontológico y gno-
eológico del sentido del tacto, y lo que
odría calificarse de fenomenología del
rgumento ontológico de la existencia de
os, en cuyo ámbito se inserta precisa-
ente el presente libro. El autor, persona
ega desde los nueve años, ha realizado
ambién interesantes contribuciones filo-
oficopedagógicas en torno a la inclusión
ducativa y social de las personas con dis-
apacidad en general y de las personas
iegas en particular.

Análisis y crítica

Ismael Martínez Liébana

El argumento ontológico de la existencia de Dios en sus textos

Guillermo
Escolar
EDITOR

1ª edición, 2023

Avda. Ntra. Sra. de Fátima 38, 5ºB
28047 Madrid
info@guillermoescolareditor.com
www.guillermoescolareditor.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez
Maquetación: Equipo de Guillermo Escolar Editor

ISBN: 978-84-18981-91-3
Depósito legal: M-413-2023

Impreso en España / Printed in Spain
Kadmos
P.I. El Tormes, Río Ubierna 12-14
37003 Salamanca

A Ella, con Ella siempre en la memoria.

Agradecimientos

A mi querido amigo Emilio, amigo del alma, cuya muy estimable ayuda en la revisión y supervisión de este libro ha sido absolutamente inestimable.

A Pablo y Javier, mis entrañables alumnos y colaboradores, que me han asistido, generosos y diligentes, en la transcripción y corrección de este libro.

Prólogo

Los tres supuestos metafísicos del argumento ontológico

El argumento ontológico de la existencia de Dios, formulado inicialmente por Anselmo de Canterbury en la segunda mitad del siglo XI y examinado y discutido desde entonces por los más grandes pensadores de todos los tiempos, pone de relieve y compendia admirablemente los más graves y profundos problemas del pensar metafísico. Por ello, pronunciarse ante la validez de este célebre argumento es, *eo ipso*, pronunciarse ante la fuerza y valor de las tesis más hondas y señaladas de la metafísica. De ahí que, a nuestro juicio, el examen y análisis de este argumento constituya una excelente introducción a los problemas más relevantes y significativos del saber metafísico. Aceptar o recusar la validez del argumento anselmiano determinará, por ejemplo, la peculiar posición que se adopte ante el problema del ser, la diversa relación entre esencia y existencia en los diferentes tipos de entes, la peculiar cognoscibilidad de una y otra en cada caso, la relación entre pensar y ser y entre posibilidad y realidad, la distinción categorial fundamental entre ser contingente y ser necesario, etcétera.

La tesis básica que en este libro sustentamos es que el argumento ontológico solo puede ser válido, realmente probatorio, a condición de que reconozcamos en él y defendamos los tres supuestos metafísicos fundamentales sobre los que, a nuestro juicio, se asienta, a saber:

1) La admisión de esencias objetivamente necesarias, esencias cuya entidad objetiva y trascendente es independiente de su realización fáctica en el mundo real de los entes concretos espaciotemporales. Entre estas esencias, descritas por Descartes como «naturalezas, esencias o formas verdaderas e inmutables», se halla la del Ser perfectísimo, ajena completamente, por tanto, a cualquier ideación subjetiva del pensamiento. Probar la objetividad y trascendencia de esta esencia como esencia necesaria en sí y no como mera ficción o ideación subjetiva y arbitraria del entendimiento humano, es tarea principalísima de la ciencia del ser.

2) La cognoscibilidad humana de esta esencia, si no exhaustiva y completa, sí al menos en un nivel suficiente como para captar en ella, como una propiedad suya, la existencia real y necesaria. Según esto, pues, a pesar de su sobreabundancia óntica, esta esencia (se trata de la esencia del Ser infinito) es, no obstante, accesible al humano entendimiento, al menos a los efectos que interesa en el argumento ontológico.
3) La existencia necesaria (un tipo especialísimo de existencia), en el caso del Ser infinito (y solo en él), es un predicado o atributo de esencia más, tal vez, incluso, el único que cabe atribuir con propiedad a este ser singularísimo (el Ente infinito como puro ser, como ser mismo subsistente, como *ipsum esse subsistens*).

Complementariamente a este tercer supuesto metafísico fundamental, la existencia (la existencia meramente contingente), en el caso de los entes finitos (nosotros mismos y todo lo que nos rodea), aun no siendo (como en el caso del Ser infinito) un predicado quiditativo, un predicado de esencia (un predicado, por tanto, equiparable a los predicados que caracterizan lo que un ente es, que definen su esencia), es, sin embargo, un predicado real, el predicado real fundamental, sin el que el ente (el ente finito contingente) es pura posibilidad, posibilidad que no ha alcanzado su realización correspondiente. Por tanto, la existencia lo es todo con respecto a este ser, le añade lo que tiene de más sustantivo. La inexistencia, por su parte, le quita todo al quitarle el hecho mismo de ser.

Estos tres supuestos metafísicos deben ser admitidos para defender la validez del argumento ontológico. Si este pretende, en suma, mostrar la evidencia inmediata de la verdad de la proposición «Dios existe», los dos primeros supuestos se relacionan con la entidad a que apunta el sujeto de la misma («Dios»). Con respecto a ella, en efecto, ha de sustentarse tanto la tesis de que se trata de una esencia objetiva y trascendente (y no de un simple concepto subjetivo del entendimiento), como la tesis de que la capacidad cognoscitiva humana, aunque finita y limitada, tiene, no obstante, acceso a ella. A su vez, el tercer supuesto metafísico se relaciona con la entidad a que se refiere el predicado de la proposición en cuestión («existe»), con respecto a la que ha de afirmarse que se trata de un ingrediente quiditativo, de un atributo esencial de la entidad apuntada por el sujeto de la proposición («Dios»).

El argumento ontológico de la existencia de Dios, como decíamos más arriba, ha sido objeto de estudio y análisis, desde el momento mismo de su formulación inicial, por los pensadores más destacados y relevantes de

todos los tiempos. Así, en la Edad Media, entre otros, por Gaunilo (coetáneo de Anselmo de Canterbury), por Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto o Guillermo de Ockham; en la Edad Moderna, por Descartes, Gassendi, Caterus, Mersenne, Leibniz, Malebranche, Espinoza, Locke o Hume; en la Edad Contemporánea, por Kant, Hegel o Schopenhauer, y ya en el siglo XX, por filósofos de la talla de Brentano, Russell, Hartshorne o Malcolm (estos dos últimos, por ejemplo, se singularizan por dar del argumento una versión logicomodal sumamente interesante). Todos ellos, desde el formulador inicial de la prueba, se pronuncian a favor o en contra de ella sobre la base, respectivamente, de admitir, en su conjunto, los tres supuestos metafísicos señalados, o bien de rechazar al menos alguno de ellos. De ahí que nosotros consideremos estos tres supuestos metafísicos como el hilo conductor, como la piedra de toque fundamental que nos permite interpretar adecuadamente la posición concreta de cada filósofo con respecto al argumento.

En este libro, de entre los filósofos mencionados, hemos seleccionado ocho (a los que dedicamos sendos capítulos), pertenecientes a diferentes períodos de la historia de la filosofía, y cuyo pensamiento en relación con el argumento ontológico es analizado en ellos con suficiente detalle y profundidad. Los filósofos en cuestión, estudiados cronológicamente, son: de la filosofía medieval, aparte de Anselmo de Canterbury, Gaunilo y Tomás de Aquino; de la filosofía moderna, Descartes, Leibniz y Hume, y de la filosofía contemporánea, Kant y Brentano. Nuestro criterio de selección (teniendo en cuenta, obviamente, el siempre limitado espacio con que contamos) ha sido tanto la profundidad filosófica general de estos autores, como la diversidad y originalidad de sus respectivos planteamientos en relación al argumento ontológico.

Cada capítulo del libro responde a una estructura común. Todos ellos, en efecto, constan de dos diferentes partes: en la primera, se sitúa al autor y su obra (mediante el correspondiente cuadro cronológico) en relación con el argumento, refiriéndose datos relevantes de su vida, junto con los acontecimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales más destacados de su época, lo que nos permite entender mejor y más ampliamente el significado y alcance de su aportación al respecto. La segunda parte, a su vez, hállase ya dedicada propiamente a la exposición y análisis de su pensamiento en relación con la prueba ontológica. Se estudia aquí someramente su posición concreta al respecto; se menciona su bibliografía específica más significativa sobre el argumento (tanto los textos fuente como los estudios críticos); se aporta una guía de contenidos analítica de su pen-

samiento en relación con la prueba y, finalmente, se presentan los textos, numerados y con breve descripción del contenido, en que el autor expone su filosofía relativa a la prueba que nos ocupa.

Finalmente, este libro es fruto de nuestras reflexiones sobre las clases que impartimos en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid a nuestros alumnos de la asignatura de Metafísica. Lo más sustantivo de lo que en esas clases hemos expuesto, analizado y sometido a crítica en relación con el argumento ontológico se halla contenido en las páginas de este libro. Por ello, los principales destinatarios del mismo son precisamente mis alumnos de Metafísica (los presentes y los futuros); a ellos se dirige principalmente, porque en ellos hemos pensado ante todo al elaborarlo. Estamos plenamente convencidos de que el libro constituirá para ellos una herramienta útil y eficaz, en general, para profundizar en el pensamiento filosófico, y, en particular, para reflexionar en concreto sobre una pieza teórica y especulativa del más hondo calado metafísico. No obstante, destinatarios del libro también pueden serlo todos aquellos interesados en general por la filosofía y por los problemas fundamentales de la metafísica. Por ello, en él, hemos hecho un esfuerzo especial por alcanzar, cartesianamente hablando, la claridad y la distinción de ideas. El espíritu didáctico y metódico que, en general, siempre nos anima se ha hecho en estas páginas, si cabe, más vivo, intenso y consciente. Al lector corresponde ahora juzgar al respecto.

Capítulo 1

La formulación anselmiana del argumento: formulación indirecta o por reducción al absurdo

1. Cuadro cronológico

1.1. Datos biobibliográficos

1033: También teólogo y doctor de la Iglesia, nace Anselmo (conocido sobre todo como Anselmo de Canterbury) en Aosta, en la región del Piamonte (norte de Italia) en el seno de una familia de noble linaje.

1057: Muere su madre, con quien mantenía una estrecha vinculación afectiva y quien había ejercido sobre él una profunda influencia religiosa. Abandona el hogar familiar debido a conflictos y disensiones con su padre y viaja a Francia por las regiones de Borgoña y Normandía, dominada esta por los ingleses, instruyéndose sobre todo en retórica y latín.

1060: Tras conocer a Lanfranco de Pavía (por quien se siente subyugado), prior del monasterio de Bec en Normandía (fundado hacía poco por Herluino), ingresa en ese monasterio benedictino, en el que Anselmo compondrá sus mejores obras filosóficas.

1063: Elevado Lanfranco a la dignidad de abad del monasterio de san Esteban de Caen por el duque de Normandía, Guillermo «el Conquistador», Herluino le confía el cargo de prior del monasterio.

1063-1078: Siendo prior del monasterio y como fruto de sus enseñanzas y de sus continuas meditaciones, redacta sus dos obras filosóficas más relevantes: *Monologion* (en la que, sobre todo, presenta pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios) y *Proslogion* (en la que, ante todo, se contiene la prueba *a priori* de la existencia de Dios, la bautizada posteriormente por Kant como «argumento ontológico»).

1078: Es nombrado abad del monasterio de Bec, sucediendo a Herluino. Esta mayor dignidad eclesiástica, que le obliga a emprender diferentes viajes por abadías y prioratos de Francia e Inglaterra, le dificulta sobremanera su dedicación al estudio.

1093: Es nombrado arzobispo de Canterbury, sucediendo en esta dignidad a Lanfranco de Pavía y ejerciéndola hasta su muerte.

1093-1109: Durante este período y en calidad de la dignidad que ahora ostenta, aparte de filósofo y teólogo, muestra extraordinarias dotes de político apologeta de la fe católica romana, enfrentándose vivamente a los reyes británicos Guillermo II «el Rojo» y Enrique I por la «Querella de las Investiduras» y a numerosos disidentes eclesiásticos por sus pretensiones cismáticas, heterodoxas y heréticas.

1097: Sale de Inglaterra, desterrado por el rey.

1099: Reside en Borgoña (Lyon y Cluny).

1100: Regresa a Inglaterra.

1102: Asiste al Concilio de Londres sobre las investiduras.

1103: Nuevamente desterrado, emprende otro viaje a Roma.

1105: Reside en Normandía, donde se entrevista con Enrique I.

1106: Regresa definitivamente a Inglaterra.

1108: Asiste al Concilio de Bari, convocado por el papa Urbano II, con la finalidad de traer de nuevo a la Iglesia a numerosos cismáticos griegos del sur de Italia.

1109: Muere siendo arzobispo de Canterbury.

1720: Venerado como santo desde el siglo XIII, en este año fue declarado doctor de la Iglesia por el papa Clemente XI.

1.2. Acontecimientos filosóficos y culturales

1000-1088: Vida de Berengario de Tours, religioso y teólogo francés. En 1047 mantuvo una acerba polémica con Lanfranco de Pavía a propósito de la naturaleza de la Eucaristía. Por no aceptar la transubstanciación del pan y el vino, respectivamente, en el cuerpo y la sangre de Cristo (lo que en 1215, en el IV Concilio de Letrán, se convertirá en el «dogma de la transubstanciación»), será condenado en diferentes concilios desde 1050 a 1080. Finalmente, aceptará la transubstanciación en la Eucaristía en el Concilio de Burdeos.

1001-1066: Vida de Herluino de Conteville, padrastro de Guillermo I «el Conquistador». Vizconde de Conteville en Normandía, funda la abadía de Bec, nombrando prior de la misma a Anselmo en el año 1063.

1005-1089: Vida de Lanfranco de Pavía, prior del monasterio de Bec en Normandía hasta 1066, donde conoció a Anselmo y sobre quien ejercerá poderosísima influencia. En 1059, en el Concilio de Roma, hizo condenar a Berengario de Tours por rechazar lo que posteriormente se conocerá como dogma de la transubstanciación. En 1066 se convierte en el primer abad del monasterio de san Esteban de Caen.

1007-1072: Vida de Pedro Damián, cardenal benedictino y precursor de la reforma gregoriana.

1050-1117: Vida de Anselmo de Laon, teólogo francés muy influyente en la Iglesia de su época.

1050-1121: Vida de Juan Roscelino de Compiègne, fundador de la escuela nominalista medieval y maestro de Pedro Abelardo. Es conocido sobre todo por la crítica y condena que de su nominalismo hizo Anselmo de Canterbury cuando era abad de Bec.

1060-1126: Vida de Eadmero, historiador, teólogo y eclesiólogo inglés. Es conocido sobre todo por ser un biógrafo coetáneo de su arzobispo, maestro y compañero, Anselmo de Canterbury, en su *Vita Anselmi* y por su *Historia novorum in Anglia*, que presenta la personalidad pública de Anselmo. Conoció a este en un monasterio benedictino de Canterbury con ocasión del viaje que como abad de la abadía de Bec hizo Anselmo a Inglaterra visitando diferentes monasterios y abadías. Esta relación de amistad fue renovada cuando Anselmo se convirtió en arzobispo de Canterbury en 1093.

1070-1154: Vida de Gilberto Porretano (conocido también como Gilbert de la Porrée), lógico y teólogo escolástico, discípulo de Anselmo de Laon.

1079-1142: Vida de Pedro Abelardo, filósofo, teólogo, poeta y monje francés. En la controversia acerca de la naturaleza de los universales, mantenía una posición conceptualista. Algunas de sus afirmaciones en materia teológica fueron condenadas como heréticas por la Iglesia. Es reconocido como uno de los grandes genios de la lógica medieval. Ha pasado también a la historia por su relación amorosa con Eloísa.

1084: San Bruno funda la Orden de los Cartujos.

1088: Se funda la universidad de Bolonia (Italia).

1090-1153: Vida de Bernardo de Claraval, monje cisterciense francés y titular de la abadía de Claraval. Participó en los principales conflictos doctrinales de su época y se implicó en los asuntos importantes de la Iglesia. Se opuso al racionalismo de Pedro Abelardo. Personalidad esencial en la historia de la Iglesia y la más notable de su siglo.

1098: Se funda la Orden del Císter.

1107: Concilio de Troyes, en el que el papa Pascual II recaba el apoyo de los poderes políticos y religiosos en defensa de la supremacía papal en la «Querella de las Investiduras».

1.3. Acontecimientos políticos y sociales

1029-1065: Reinado de Fernando I «el Grande» de Castilla.

1031-1060: Reinado de Enrique I de Francia.

1042-1066: Reinado de Eduardo III «el Confesor» de Inglaterra.

1046-1056: Enrique III «el Negro» es coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico por el papa Clemente II. Ante un papado impotente, durante su mandato trató de marcar la supremacía del emperador sobre el poder papal.

1048-1099: Vida de Rodrigo Díaz de Vivar (el Cid Campeador), personaje histórico y legendario burgalés, gran batallador, vasallo, sucesivamente, de Sancho II «el Fuerte» de Castilla y de Alfonso VI «el Bravo» de Castilla.

1060-1108: Reinado de Felipe I de Francia.

1065-1072: Reinado de Sancho II «el Fuerte» de Castilla.

1066-1087: Reinado de Guillermo I «el Conquistador» de Inglaterra.

1072-1109: Reinado de Alfonso VI «el Bravo» de Castilla.

1073-1085: Papado de Gregorio VII. Papa reformista que prescribió el celibato para los sacerdotes y que ha pasado a la historia sobre todo por su lucha contra el Sacro Imperio Romano Germánico (principalmente contra el emperador Enrique IV) en la llamada «Querella de las Investiduras».

1075-1122: Durante este período se desarrolla la llamada «Querella de las Investiduras», duro enfrentamiento entre el poder papal y el poder del Sacro Imperio Romano Germánico por la supremacía en lo relativo al nombramiento de dignidades eclesiásticas y consiguiente asignación de bienes territoriales en el seno del Imperio. El conflicto se resolvió por el Concordato de Worms.

1078: Presidido por el papa Gregorio VII, se celebra el V Concilio de Roma, en el que se renueva la condena de las investiduras llevadas a cabo por laicos.

1084-1105: Enrique IV, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Hijo del emperador Enrique III, se enfrentó acerbamente al papa Gregorio VII en la llamada «Querella de las Investiduras», por lo que este se vio obligado a excomulgarlo, reconociendo finalmente el emperador la autoridad suprema del papa en el castillo de Canossa.

1085: Alfonso VI «el Bravo» de Castilla reconquista Toledo.

1087-1109: Reinado de Guillermo II «el Rojo» de Inglaterra, con poderes sobre Normandía e influencia sobre Escocia. Hijo de Guillermo I «el Conquistador» de Inglaterra, entabló continuas luchas y enfrentamientos con la Iglesia católica.

1088-1099: Papado de Urbano II. Continúa la «Querella de las Investiduras» contra el Imperio, que había iniciado Gregorio VII. Es conocido sobre todo por su predicación y organización de la Primera Cruzada.

1094-1099: Primera Cruzada. Organizada por el papa Urbano II, con ella se pretendía la recuperación de Tierra Santa, por entonces bajo ocupación musulmana. Culminó con la toma de Jerusalén, lo que aconteció poco después de la muerte del papa Urbano II.

1100-1135: Reinado de Enrique I «Beauclerc» (el Sabio) de Inglaterra. Así llamado por su constante preocupación por el saber y la cultura. Hijo del rey Guillermo I «el Conquistador» de Inglaterra, sucedió en el trono a su hermano Guillermo II «el Rojo», muerto en un accidente de caza.

2. El argumento

2.1. *La posición del autor*

Anselmo de Canterbury, el ideador de la prueba conocida universalmente desde Kant como «ontológica», pretende ofrecer en los capítulos ii y iii de su *Proslogion* una *demostración indirecta o por reducción al absurdo* de la existencia de Dios, partiendo del conocimiento inmediato de su esencia misma, concebida como «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» (*«Aliquid quo nihil maius cogitari possit»*). Esta descripción que Anselmo hace de la esencia divina es lo que universalmente se entiende por Dios: un valor entitativo supremo tal, que cualquier incremento del mismo resultaría imposible. Esto es, a juicio de Anselmo, lo que todos, sin excepción, entendemos en definitiva por Dios: así lo concibe el hombre religioso por la fe, así el filósofo por la razón, así el hombre común, así incluso el agnóstico o el ateo.

Ante todo, es la de Anselmo una prueba ontológica o *a priori* (parte de la esencia o naturaleza misma cuya existencia se pretende probar) y no una prueba por los efectos o *a posteriori* (no parte de ninguna entidad distinta de esa esencia, de la cual tal entidad sería simplemente mero efecto o consecuencia); además, la prueba es *indirecta o por reducción al absurdo*, esto es, en ella no se parte propiamente de la afirmación de la esencia en cuestión, sino de la negación de su existencia, negación esta que constituye la tesis del ateísmo.

Pues bien, partiendo de esta negación (que es la tesis de quien él considera necio, insensato, *insipiens*), Anselmo pretende hacer ver, tanto en el capítulo ii como en el capítulo iii del *Proslogion*, que la misma conduce a una contradicción, lo que, obviamente, hace de tal negación de partida algo absurdo, imposible, debiéndose por tanto mantener la tesis opuesta, la tesis del teísmo, quedando así probada de forma *indirecta* la existencia de la esencia del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado». Siguiendo

este procedimiento indirecto, en el capítulo II del *Proslogion*, Anselmo pretenderá haber demostrado la existencia *real* de esta esencia, mientras que en el capítulo III lo que se probará a su juicio es su existencia *necesaria*.

La forma de probar tanto una existencia como la otra según este procedimiento indirecto es bien sencilla. En el capítulo II se parte propiamente de la tesis del ateo: Dios, el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», *no existe en la realidad* (carece de un *esse in re*, poseyendo tan solo un *esse in intellectu*). Ahora bien, puesto que existir en la realidad (el existir auténtico) es más, posee un grado de perfección superior al existir meramente mental, tal existir no puede faltar a la esencia del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», dado que, si le faltase, podríamos pensar en algo superior a ella, en algo que, además de poseer toda otra perfección, poseería también la perfección de la existencia real. Por tanto (y esta es la contradicción flagrante a la que la tesis atea aboca), si el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» existe solo en el entendimiento (*esse in intellectu*) y no en la realidad (*esse in re*), el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» no es ya el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», por lo que la tesis que ha dado lugar a esta contradicción debe ser considerada absurda, imposible, quedando así demostrada, de forma indirecta, la tesis del teísmo: Dios, el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», existe en la realidad.

A su vez, en el capítulo III, lo que Anselmo pretenderá probar es que la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» existe con existencia *necesaria* y no con existencia meramente contingente. En este caso el punto de partida de la demostración indirecta será propiamente la tesis del agnóstico, tesis de quien sostiene que es al menos pensable la no existencia de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», lo que haría de esa existencia una existencia meramente contingente. Ahora bien, siendo así que una existencia necesaria (existencia tal de aquella esencia que no puede pensarse siquiera como inexistente) es más perfecta, posee un valor superior a la existencia meramente contingente (existencia de aquellas esencias que pueden pensarse como no existentes –cualquier esencia con la que nos podamos encontrar en nuestro trato común con las cosas puede servir de ejemplo de este tipo de existencia–), no puede faltar a la esencia de la Suma Perfección, a la esencia del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»; dado que, en caso contrario, si de esa esencia pudiésemos predicar tan solo una existencia meramente contingente, si pudiésemos pensar de ella que no existe, está claro que, en este caso, le faltaría una perfección, la perfección de la existencia necesaria,

con lo que la contradicción a la que abocaríamos sería evidente: el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» no sería ya, por carecer de esta perfección, el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», lo que resulta de todo punto inadmisible. Por lo tanto, la tesis (tesis del agnóstico) que ha dado lugar a esta flagrante contradicción ha de ser rechazada por absurda, imposible, quedando así palmariamente probada, de forma indirecta, la tesis del teísmo: Dios, el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», existe *necesariamente*.

Anselmo, finalmente, debe dar cuenta, debe dar razón de las tesis insensatas, absurdas, del ateo y del agnóstico. ¿Por qué, en efecto, resultando tan palmaria la existencia real y necesaria de la esencia del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», el ateo, no obstante, niega tal existencia y el agnóstico admite la posibilidad de que el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» carezca de ella? La respuesta que a esta pregunta da Anselmo en el capítulo IV del *Proslogion* es bien sencilla. Para él, en efecto, hay dos formas diferentes de pensar una esencia: la una (superficial, vaga, imprecisa) consiste en pensarla según su mera significación nominal (*cogitare secundum vocem*), la otra (profunda, radical, auténtica) se dirige directamente al interior de lo que la cosa misma es (*cogitare secundum rem*). Solo pensando la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» según esta segunda forma, es patente la existencia real y necesaria de la misma. Pensándola solo de acuerdo con la primera modalidad (lo que hacen tanto el ateo como el agnóstico) cabe sostener neciamente tanto su inexistencia real como la pensabilidad de su inexistencia.

Por último, constatamos claramente en los capítulos II y III del *Proslogion* los tres supuestos metafísicos del argumento ontológico a que hemos hecho referencia en el Prólogo:

1) Para Anselmo es incuestionable (incuestionable por tener de ella una certera intuición intelectual) que *la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» es objetiva y trascendente*, no una mera ficción, un simple concepto subjetivo del pensamiento. Es objetiva y trascendente (para Anselmo, mucho más objetiva y trascendente, sin duda) como lo es la esencia «triángulo rectángulo» o la esencia «línea recta».

2) Esa esencia, a pesar de su sobreabundancia óntica, es también *cognoscible*, accesible en alguna medida a la limitada capacidad cognoscitiva humana. De esa esencia, sí, carecemos de un conocimiento exhaustivo, profundo, mas lo que de ella conocemos nos faculta para afirmar con toda claridad que existe necesariamente.

3) Finalmente, queda patente igualmente en Anselmo que la existencia real es una perfección más de cualquier entidad (lo que Kant llamará en la *Crítica de la razón pura* «predicado real») y que *la existencia necesaria, en exclusiva, lo es de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»*. Con esto resulta evidente en Anselmo que la existencia (tanto la contingente como la necesaria) no constituye propiamente una dimensión metafísica al margen de la esencia, sino que, por el contrario, viene a ser un ingrediente óntico más de la misma. La supremacía, pues, de la esencia sobre la existencia es aquí absolutamente palmaria.

2.2. *Bibliografía*

2.2.1. *Textos fuente*

San Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Capítulos II-IV. Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 38-41.

2.2.2. *Estudios críticos*

Barth, Karl, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms.* Hrsg. Von E. Jünger und I. U. Dalferth. Zürich, Theologischer Verlag, 1986, 2. Aufl. (1931, 1. Aufl.).

Brecher, Robert, *Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence*, Aldershot, Gower, 1985.

Crocker, Sylvia Fleming, «The ontological significance of Anselm's "Proslogion"», en: *The modern Schoolman*, 50 (1972), pp. 33-56.

Delgado Antolín, Salvador M., *El argumento anselmiano*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987.

Gilson, Étienne, «Sens et nature de l'argument de Saint Anselme», en: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 9 (1934), pp. 5-51. [Reeditado en: E.G., Études Médievales, Paris, J. Vrin, 1986, pp. 53-99].

Hartshorne, Charles, *Anselm's Discovery. A Reexamination of the Ontological Argument for God's Existence*, Lasalle (III.), Open Court, 1965.

Koyré, Alexandre, *L'Idée de Dieu dans la Philosophie de St. Anselme*, Paris, Éditions Ernst Leroux, 1923.

Malcolm, Norman, «Anselm's Ontological Arguments», en: *Philosophical Review*, 69 (1960), pp. 41-62. [Reimpreso en la antología de J. Hick and A. C. MacGrill, pp. 301-320, y en la de A. Plantinga, pp. 136-159, con críticas de A. Plantinga, pp. 160-171, y de P. Henle, pp. 171-180].

Marías, Julián, *San Anselmo y el insensato*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

Miller, Robert G., «The Ontological Argument in St. Anselm and Descartes», en: *The Modern Schoolman*, 32 (1955), pp. 341-349, y 33 (1955), pp. 31-38.

Naulin, Paul, «Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantorbery», en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (1969), pp. 1-20.

Pérez de Laborda, M., *El argumento anselmiano del «Proslogion»: Estudio a la luz de la metodología anselmiana*, Roma, Ateneo romano, 1994.

Vuillemin, Jules, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

Warnach, Viktor, «Zum Argument im Proslogion Anselms von Canterbury», en: J. Ratzinger und H. Fries (Hrsg.), *Einsicht und Glaube. G. Söhngen zum 70. Geburtstag*, Freiburg, Herder, 1962, pp. 337-357.

2.3. *Guía de contenidos*

- Formulación indirecta o por reducción al absurdo.
- Objetivo último del quehacer anselmiano: inteligibilidad de la fe (*fides quaerens intellectum*).
- Caracterización general de la esencia de partida: «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado».
- Punto de partida de la demostración. La tesis del insensato: Dios («Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado») no existe.
- Existir en el entendimiento (*esse in intellectu*) y existir en la realidad (*esse in re*).
- Superioridad (mayor perfección) de la existencia en la realidad (*esse in re*) con respecto a la existencia en el entendimiento (*esse in intellectu*).
- Necesidad de la admisión por el insensato de la existencia de la esencia en cuestión al menos en el entendimiento: el ejemplo del pintor.
- Punto crucial: necesidad de que la esencia en cuestión exista también en la realidad, evitando así la contradicción flagrante en la que se incurriría de no admitir tal existencia, dada la índole misma de la esencia de que se trata.
- Nueva tesis (más fuerte): necesidad de la existencia en la realidad del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado».
- Diferencia entre la existencia necesaria (que no puede pensarse que no existe) y la existencia contingente (que puede pensarse que no existe).

- Superioridad (mayor perfección) de la existencia necesaria (que no puede pensarse que no existe) con respecto a la existencia contingente (que puede pensarse que no existe).
- Razón de la nueva tesis: contradicción flagrante en la que se incurriría de no admitir para el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» una existencia necesaria (que no puede pensarse que no existe): el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» no sería algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.
- Conclusión de la nueva demostración: el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» existe en la realidad de forma necesaria, y no meramente contingente, no pudiendo por tanto pensarse que no existe.
- Razón de la tesis del insensato: dos formas diferentes de pensar una esencia: según su mera significación nominal (*secundum vocem*) y según lo que la cosa misma es (*secundum rem*).
- El insensato piensa la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» según su mera significación nominal y no según lo que la esencia misma es, lo que le hace incurrir en el error de sostener que esa esencia existe solo en el entendimiento y no en la realidad.

2.4. *Los textos*

1. Demostración indirecta o por reducción al absurdo de la existencia *real* del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»

Que dios existe verdaderamente

Por tanto, ¡oh Señor!, que das la inteligencia de la fe, haz que entienda, tanto como sabes me conviene, que eres como creemos y que eres eso que creemos.

Y sin duda creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse. ¿O acaso no existe una tal naturaleza, puesto que «dijo el necio en su corazón: Dios no existe»?

El propio necio, ciertamente, cuando oye esto mismo que digo –'aquello mayor que lo cual nada puede pensarse'– entiende lo que oye; y lo que entiende, es en su entendimiento, aunque no entienda que aquello existe. En efecto, una cosa es que algo es en el entendimiento y otra que se entienda que algo existe. Pues cuando el pintor concibe lo que va a hacer, tiene sin duda

lo que todavía no ha hecho en el entendimiento, pero todavía no piensa que exista. Sin embargo, cuando ya lo ha pintado, tiene en el entendimiento lo que ya ha hecho y, al mismo tiempo, entiende que existe. También el necio, por tanto, está persuadido de que existe, al menos en el entendimiento, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, puesto que cuando oye esto, lo entiende, y lo que se entiende está en el entendimiento.

Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir solo en el entendimiento. Pues si existe aunque sea en el solo entendimiento, se puede pensar que existe también en la realidad, lo cual es mayor. Luego si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe solo en el entendimiento, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse es aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero ciertamente esto no puede ser.

Existe por tanto, sin duda, tanto en el entendimiento como en la realidad algo mayor que lo cual nada alcanza a pensarse.

(*Proslogion*, Capítulo II. Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 38-39.)

2. Demostración indirecta o por reducción al absurdo de la existencia *necesaria* del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»

Que no puede pensarse que no exista

Esto es tan verdadero, que no puede pensarse que no exista. Pues se puede pensar que existe algo que no pueda pensarse que no existe; y tal cosa es mayor que algo que puede pensarse que no existe. Por lo que, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse puede pensarse que no exista, entonces aquello mismo mayor que lo cual nada puede pensarse no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse; y esto no puede darse a la vez. Luego aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe tan verdaderamente que ni siquiera puede pensarse que no exista.

Y esto eres tú, Señor Dios nuestro. Existes, por tanto, tan verdaderamente, Señor Dios mío, que ni siquiera puedes ser pensado como no existente. Y con razón. Pues si alguna mente pudiese pensar algo mejor que tú, se alzaría la criatura por encima del Creador, y juzgaría al Creador: lo cual es bien absurdo. Y sin duda todo lo que es distinto de ti, puede pensarse que no exista. Eres el único más verdadero que todas las cosas, y por ello tienes ser en el más alto grado de todas las cosas: puesto que cualquier otra cosa no es tan verdaderamente, y por ello tiene menos ser. ¿Por qué enton-

ces «dijo el necio en su corazón: Dios no existe», si tan obvio es para una mente racional que eres más que todas las cosas? ¿Por qué, si no porque es insensato y necio?

(*Proslogion*, Capítulo III. Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, p. 40.)

3. Justificación de la posición del insensato

Cómo dijo el necio en su corazón lo que no puede ser pensado

Pero ¿cómo dijo en su corazón lo que no pudo pensar?: o ¿cómo no pudo pensar lo que dijo en su corazón?, puesto que es lo mismo 'decir en el corazón' y 'pensar'.

Si es así esto –que es verdad a la vez que pensó porque dijo en su corazón, y que no dijo en su corazón porque no podía pensar– entonces algo se dice en el corazón, o se piensa, no de un solo modo. Pues una cosa se piensa de un modo cuando se piensa la palabra que la significa, y de otro modo cuando se entiende lo que la cosa es. Del primer modo, puede pensarse que Dios no existe: del segundo, en cambio, en absoluto. Ciertamente, ninguno que entienda lo que es Dios puede pensar que Dios no existe, aunque diga estas palabras en el corazón –sin darle significado alguno, o dándole alguno fuera del suyo propio–. Dios es, en efecto, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Quien entiende esto bien, sin duda entiende que Él es de tal manera que ni siquiera por pensamiento puede no existir. Luego quien entiende que Dios es así, no puede pensar que Él no exista.

(*Proslogion*, Capítulo IV. Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, p. 41.)

Capítulo 2

Réplica de Gaunilo y contrarréplica de Anselmo de Canterbury

1. Cuadro cronológico

1.1. Datos biobibliográficos

Contamos con una muy escasa información acerca de la vida y de la obra de Gaunilo (también conocido como Gaunilón). De acuerdo con la mayoría de las fuentes parece que nació en el año 994 y murió en el año 1083.

En 1044 funda el priorato de Saint-Hilaire-Sur-Hière, ingresando ese mismo año como monje benedictino en la antigua abadía de Marmoutier, en Tours (Francia).

Ha pasado a la historia de la filosofía por su réplica al argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, expuesto, como sabemos, en los capítulos II-IV del *Proslogion*. A este respecto, publicó, probablemente en el mismo año de la publicación del *Proslogion* (1078), su opúsculo *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, usualmente titulado *Liber pro insipiente* (*Libro en defensa del necio*).

1.2. Acontecimientos filosóficos y culturales

991-1050: Vida de Guido de Arezzo, monje benedictino y teórico musical italiano.

999-1003: Papado de Silvestre II, teólogo, filósofo y matemático. Introduce, sobre todo en Francia y en Italia, el sistema decimal islámico y el empleo del número cero.

1000-1059: Vida de Miguel I Cerulario. Fue patriarca de Constantinopla entre 1043 y 1058. Su patriarcado coincidirá con el pontificado de León IX, y ambos protagonizarán el cisma de Oriente y Occidente de 1054.

1007: Nace Pedro Damián, cardenal benedictino de la Iglesia católica.

1015: Se inicia en estilo románico la construcción de la catedral de Santa María de Gerona.

1020: Avicena publica *El canon de medicina*.

1020-1087: Vida de Constantino «el Africano», médico y monje cristiano árabe.

1022: Herejía de la catedral de Orleans, que cuestionaba el papel de la Gracia divina y los sacramentos que la confieren. A raíz de ella fueron quemados por orden del rey capeto Roberto II de Francia una docena de los canónigos más eruditos de dicha catedral.

1037: Muere Avicena, polímata, médico, filósofo, astrónomo y científico persa perteneciente a la Edad de Oro del Islam.

1050-1081: Vida de Adán de Bremen, cronista y geógrafo oriundo de la alta Sajonia y uno de los más importantes historiadores alemanes de la Edad Media.

1079: Nace Pedro Abelardo, gran filósofo y teólogo medieval.

1096: El papa Urbano II consagra la recién construida catedral de Burdeos, de estilo gótico.

1.3. Acontecimientos políticos y sociales

994: Otón III inicia su reinado al frente del Sacro Imperio Romano Germánico al alcanzar la mayoría de edad, sucediendo a Otón II. En Anse, población francesa situada en la región del Ródano, se celebra el concilio de la *Paz de Dios*.

996: Juan XV muere, convirtiéndose Gregorio V en papa.

999: Silvestre II sucede a Gregorio V al frente del papado.

999-1028: Reinado de Alfonso V «el Noble» de León.

1002: Muere Almanzor, sin duda, uno de los políticos y militares más afamados del Califato de Córdoba.

1003: Juan XVII sucede a Silvestre II como papa.

1004: Sancho III de Navarra se convierte en rey de Pamplona, Castilla y Aragón.

1005: Nace Isaac I Comneno, que será emperador bizantino en el período de 1057 a 1059.

1009: Sulayman sucede como califa de Córdoba a Mohammed II, que reinó brevemente.

1010: Vuelve Mohammed II al califato de Córdoba tras el breve califato de Sulayman. Ese mismo año, Hisham II retorna, incorporándose al califato como máximo gobernante y líder espiritual.

1012: Benedicto VIII sucede a Sergio IV como papa.

1016: Canuto II de Dinamarca conquista definitivamente Inglaterra.

1017: García Sánchez es nombrado conde de Castilla. Se promulga el

Fuero de León por el rey Alfonso V de León para todo el reino. Berenguer Ramón I se erige nuevo conde de Barcelona.

1018: Ramón Berenguer I sucede a Berenguer Ramón como conde de Barcelona.

1023: Fundación de la taifa de Sevilla.

1025: Constantino VIII se convierte en emperador del Imperio Bizantino sucediendo a Basilio II.

1027: Conrado II se convierte en emperador del Sacro Imperio Romano Germánico relevando a Enrique II.

1028: Tras la muerte de Constantino VIII, Romano III es proclamado emperador bizantino.

1031: Se disuelve el califato de Córdoba, desintegrándose este en diversas taifas que se extenderán a lo largo de todo el territorio árabe de la península ibérica. Nace Roger I de Hauteville, conde de Sicilia y heredero de una estirpe que acabará por dominar gran parte de la política europea durante las siguientes décadas.

1032: Enrique I de Francia firma la paz con su hermano menor, Roberto, y le entrega el ducado de la Borgoña.

1035: Nace el reino de Aragón, fruto de la unión entre los condados de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza, situados en la ladera sur de los Pirineos, al norte de la península ibérica. Este reino acabará por abarcar gran parte del litoral mediterráneo de la península hasta comprender los reinos de Valencia, Mallorca y Aragón, y el principado de Cataluña. Comienza el reinado de Fernando I de León tras suceder a García Sánchez.

1037: Fernando I de Castilla es proclamado rey de León tras vencer a Bermudo III de León en la batalla de Tamarón, ocurrida ese mismo año.

1038: Enrique III «el Negro» se convierte en emperador del Sacro Imperio Romano Germánico sucediendo a Conrado II.

1042: La emperatriz Zoe se convierte en gobernante del Imperio Bizantino tras el derrocamiento de Miguel V. Esta, al casarse con Constantino, hace que este sea nombrado emperador de Bizancio como Constantino IX. Eduardo «el Confesor» se convierte en rey de Inglaterra.

1044: Benedicto IX finaliza su primer período como papa, siendo sucedido por Silvestre III.

1045: Retorna Benedicto IX al papado. Finaliza ese mismo año su segundo período con la entrada de Gregorio VI.

1047: Vuelve, por tercera y última vez, Benedicto IX.

1050: Se desarrolla, en la villa leonesa de Valencia de Don Juan, el Concilio

de Coyanza, donde se pretendía reformar la Iglesia de los reinos ibéricos para así asemejar el rito y el culto de esta al propiamente romano.

1051: Teodora Porfirogeneta es proclamada emperatriz de Bizancio, sucediendo a Constantino IX.

1054: Batalla de Atapuerca entre Fernando I de León y su hermano García Sánchez el de Nájera, donde muere este último. Se produce el gran cisma de las Iglesias de Oriente y de Occidente.

1056: No habiendo dejado descendencia, se inicia la dinastía macedónica en Bizancio tras la muerte de Teodora Porfirogeneta. Fernando I de León recibe el título de *Imperator totius hispaniae*.

1059: Constantino X se convierte en emperador bizantino. El papa Nicolás II promulga la bula *In Nomine Domini*, en virtud de la cual se designa a los cardenales obispos como únicos electores del papa.

1063: La Reconquista en la península ibérica se transforma en una cruzada por la indulgencia plenaria del papa Alejandro II.

1065: Alfonso VI es coronado rey de León.

1066: Guillermo «el Conquistador», duque de Normandía, invade Inglaterra. Es coronado rey de Inglaterra ese mismo año.

1067: Constantino X Ducas sucede a Isaac I Comneno como emperador de Bizancio.

1072: Tras la batalla de Golpejera, Sancho II se erige como rey de León.

1073: Es nombrado papa Gregorio VII en sustitución de Alejandro II.

1075: Gregorio VII promulga la bula *Dictatus papae*, en virtud de la cual se definen los derechos y prerrogativas del pontífice romano.

1077: Roberto II de Normandía se rebela contra su padre Guillermo «el Conquistador», que fracasa.

1078: Se desarrolla el V Concilio romano presidido por Gregorio VII.

1081: Alejo I Comneno asciende al trono de Bizancio.

1082: Asedio de Roma por el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Enrique IV.

1083: Gregorio VII es sustituido como papa por Víctor III.

2. El argumento

2.1. *La posición del autor*

a) La réplica de Gaunilo

Ya un coetáneo de Anselmo de Canterbury, Gaunilo (o Gaunilón) somete a aguda y acerada crítica su argumento. Tomando el partido del insensato, cuya tesis atea Anselmo, como sabemos, pretende reducir al absurdo, Gau-

nilo pone abiertamente en cuestión los dos momentos fundamentales de esta reducción: el momento según el cual la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» tiene una existencia meramente mental (se trata de un simple *esse in intellectu*) y el momento, momento decisivo, de acuerdo con el cual tal esencia posee necesariamente una existencia real (un *esse in re*). La crítica de estos dos momentos fundamentales de la demostración anselmiana se corresponde, respectivamente (de acuerdo con la tesis que mantenemos en este libro), con la recusación del segundo supuesto metafísico del argumento y con la recusación del tercero. Veámoslo sucintamente en lo que sigue.

1) *Crítica del segundo supuesto metafísico del argumento ontológico sobre la cognoscibilidad humana de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»*. Anselmo, como sabemos, en el capítulo II del *Proslogion*, sentaba con toda presteza y sin cuestionamiento alguno, por considerarla de evidencia inmediata, una primera tesis, según la cual la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» existe, al menos, en el entendimiento, porque, cuando, quienquiera que sea, oye esa expresión, *la entiende*, y todo lo que se entiende está en el entendimiento (posee un *esse in intellectu*). Lo que esta tesis mantiene, en suma, es la *cognoscibilidad humana de la esencia en cuestión*. El ser divino, su esencia, sostiene Anselmo, es accesible al humano entendimiento bajo la forma de un valor tal que no admite incremento alguno, bajo la forma, precisamente, de «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado». En esto consiste la esencia de Dios, a lo que el entendimiento humano tiene pleno acceso.

Ahora bien, Gaunilo rechaza abiertamente la legitimidad de esta descripción de la naturaleza o esencia del ser de Dios. Mediante ella, en efecto, el entendimiento humano no se forma una idea clara y precisa de lo que es ese ser. Su esencia, sobreabundante, inconmensurable, no queda, ni de lejos, fielmente representada en el entendimiento mediante la idea «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» o, como Gaunilo la interpreta, mediante la idea «Mayor que todo» (*Maius omnibus*). Esta idea es, más bien, oscura y confusa, y con ella, por tanto, no puede estar apuntándose a lo que es la esencia objetiva y trascendente por antonomasia, a lo que es el puro Ser subsistente. En su opúsculo reprobatorio, el monje de Marmoutier se esfuerza, mediante un fino y detallado análisis, en mostrar la inconveniencia de esta idea para representar cabalmente la esencia en cuestión. Este análisis consta de tres

críticas u objeciones principales, que pasamos a examinar sucintamente en lo que sigue:

a) Debido a su manifiesta oscuridad e imprecisión, cabe la posibilidad de que la idea «Mayor que todo» se halle en el entendimiento como lo están las ideas probadamente falsas o, al menos, dudosas, como, por ejemplo, respectivamente, las ideas de «velocidad infinita» y de «mujer perfecta», que no apuntan, ciertamente, a esencia objetiva alguna. Y si, razonando sobre estas dos últimas, a nada objetivo y real llegamos, lo mismo podría acontecer con la primera; a no ser, puntualiza Gaunilo, que esta no se halle en el entendimiento del mismo modo como están en él aquellas; esto es, que con respecto a ella, no solo la *pensemos*, la consideremos en el pensamiento (*cogitatio*), sino que, además (y esto es decisivo), la *entendamos* (*intelligere*), esto es, comprendamos a ciencia cierta que apunta a una entidad objetiva y real. Mas, interpretado así el modo de ser en el entendimiento del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», desaparecería *ipso facto* la distinción fundamental entre el modo de ser anterior de esa esencia en el entendimiento y su modo de ser posterior en la realidad, sucesión de momentos que acontece, por ejemplo, en la pintura, donde el cuadro a realizar se halla primero en la mente del artista y posteriormente en el lienzo, cuando la obra está ya ejecutada.

b) Por otra parte, el ejemplo del pintor que en el capítulo II del *Proslogion* aduce Anselmo para ilustrar el ser de la naturaleza «Mayor que todo» (*Maius omnibus*) en el entendimiento (su *esse in intellectu*) es por completo inapropiado. En efecto, la pintura aún no realizada en la mente del pintor no es equivalente a la esencia pensada «Mayor que todo» en el entendimiento. Aquella forma parte del arte del pintor y, en esa medida, es parte viva de su alma; en cambio, esta, en cuanto objeto intencional de un acto de pensar, es pura significación, contenido representativo que se ofrece externamente al entendimiento que lo aprehende. La pintura aún no ejecutada en la mente del pintor es arte viva de este, entidad por entero inmanente en su alma; en cambio, el significado, la representación mental «Mayor que todo», trascendente por completo al entendimiento, adviene a este extrínsecamente. Anselmo, pues, habría debido buscar otro ejemplo distinto para ilustrar el estado de la esencia «Mayor que todo» en el entendimiento, previamente a su estado en la realidad.

c) Por último, la idea en el entendimiento «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» o, como Gaunilo prefiere interpretarla, «Mayor que todo», no es en absoluto una idea inteligible, una idea comprensible de suyo, mediante la cual podamos acceder cognoscitivamente a la esencia misma de Dios. Y no lo es, razona Gaunilo, porque, ante todo, y debido a la finitud cognoscitiva humana, esta idea, por sí misma, no es fiel reflejo o representación de la esencia a que pretende apuntar (la esencia del ser divino); pero, además, esta idea no ha podido formarse, a diferencia de lo que acontece incluso con ideas manifiestamente falsas o al menos dudosas, por referencia a algún género o especie bajo los que pudiese subsumirse. En efecto, consideremos el caso concreto de la idea formada en nuestro entendimiento acerca de un hombre particular desconocido por nosotros y del que nos hubiesen hablado. Nosotros, aun no conociendo directamente a tal hombre (que podría ser incluso un hombre falso, inexistente), podríamos no obstante formarnos una idea de él sobre la base de su relación con el género o especie «hombre» al que pertenece. No conoceríamos, desde luego, al hombre concreto y particular del que se nos habla, pero sí tendríamos de él una idea más o menos aproximada pensando en la entidad genérica «hombre», que, esta sí, nos es suficientemente conocida.

Mas, la idea «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» o «Mayor que todo» no es tal que pueda subsumirse en algún género o especie. Se trata de una idea única, singularísima, que pretende apuntar a lo infinito, a lo supremamente perfecto, a lo que, por tanto, carece de parangón con nada de lo que nosotros podamos conocer, siempre finito e imperfecto. La única forma de intentar hacernos inteligible tal idea (intento que Gaunilo considera fallido por completo) es atendiendo al significado nominal de la voz «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», a lo que esta expresión significa en sí misma. No hay otro modo para nosotros de pensar la idea «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» sino atendiendo a la voz misma que la expresa, a su pura significación nominal, expediente de todo punto infructuoso para acceder con él a la esencia misma que la idea pretende representar: la esencia del ser de Dios. Como vemos, Gaunilo parece ser el insensato mismo del capítulo IV del *Proslogion*, cuyo ateísmo o agnosticismo Anselmo justifica precisamente por haber pensado

la idea «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» atendiendo únicamente a la simple voz que la expresa, a su pura significación nominal, por haberla pensado, en suma, tan solo, como él expresa en ese capítulo, *secundum vocem* y no, como debería, *secundum rem*.

2) *Crítica del tercer supuesto metafísico del argumento ontológico: la existencia real y necesaria es un ingrediente quiditativo exclusivo de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»*. El *esse in intellectu* de la esencia «Mayor que todo» es, pues, oscuro y confuso, incluso más oscuro y confuso, como hemos visto, que el *esse in intellectu* de ideas manifiestamente falsas o, al menos, dudosas, como, por ejemplo, la idea de ese hombre particular, desconocido por nosotros y del que hubiésemos oído hablar; idea que habríamos formado en nuestra mente sobre la base de su relación con la idea genérica «hombre». ¿Cómo, pues, sobre base tan endeble, vamos a poder deducir su existencia necesaria en la realidad? La respuesta que, según Gaunilo, da Anselmo a esta pregunta, es bien sencilla: precisamente porque se trata de lo que, ya en el entendimiento, es mayor que todo; de tal modo que, si no existiera, si no tuviera la perfección quiditativa de la existencia real, cualquier entidad existente (yo mismo, por ejemplo) sería mayor, más perfecta que esa esencia, con lo que la naturaleza «Mayor que todo», así reconocida en el entendimiento, sería menor que algo (que yo mismo, por ejemplo); y, por tanto, en definitiva, la esencia mayor que todo no sería ya mayor que todo, lo que, sin duda, constituye una manifiesta incongruencia.

Ahora bien, Gaunilo rechaza precisamente el punto de partida de la deducción anselmiana, la legitimidad del *esse in intellectu* de la esencia «Mayor que todo». Él no admite siquiera (no puede admitirlo) que esa esencia en el entendimiento (oscura, confusa) sea tal, esto es, mayor que todo, lo más perfecto. Lejos de esto, concluye Gaunilo, cualquier ser real (yo mismo, por ejemplo) es mayor, más perfecto que esa esencia en el entendimiento, de suyo oscura, confusa, vaga e imprecisa.

Por otra parte, argumentar como lo hace Anselmo para demostrar la existencia de Dios conduciría a absurdos tales como, por ejemplo, el intento de demostrar la existencia real de una presunta isla perfecta, perdida en el océano, sobre la base únicamente de la perfección sin límites de tal isla. Esta, siguiendo el procedimiento argumentativo de Anselmo, razona Gaunilo, debería necesaria-

mente existir, por cuanto su *esse in intellectu* comprende claramente toda la perfección posible de una isla. Tal isla es ya en el entendimiento la mejor, la absolutamente perfecta, la que, por tanto, no admite incremento alguno de perfección. Siendo esto así, la isla en cuestión debe necesariamente existir, pues, de lo contrario, cualquier tierra existente sería mejor, más perfecta que ella; con lo que tendríamos que la isla, reconocida ya como la mejor y más perfecta en el entendimiento, no sería tal, lo que, como aconteciera con la esencia «Mayor que todo», sería algo inconsistente, algo por completo inadmisible. Ante este modo de argumentar, con tono irónico y desdeñoso, Gaunilo manifiesta su absoluto rechazo. Mas, ¿ha interpretado correctamente Gaunilo el pensamiento de Anselmo?, ¿puede aplicarse a la isla perfecta el mismo argumento que el arzobispo de Canterbury ha aplicado a la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»? No parece, sin duda (y ese será el pensamiento de Anselmo), que la existencia real tenga con respecto a esta esencia la misma relación que tiene con respecto a la esencia «isla perfecta». De esta radical distinción se hará explícitamente cargo Anselmo en la correspondiente contrarréplica.

Gaunilo rechaza también la argumentación anselmiana del capítulo III del *Proslogion*. En efecto, la esencia en el entendimiento «Mayor que todo», no siendo legítima, no siendo una auténtica esencia, no puede comprender en sí, como hemos visto, la exigencia de su existencia real. Pero, además, y con mayor razón, no puede tampoco comprender en sí la exigencia de su existencia necesaria. De esa esencia (o presunta esencia), por tanto, no cabe decir que no podamos pensarla como no existente. Del mismo modo que, desde ella, es inalcanzable su existencia real, también lo es su existencia necesaria. A partir de ella, pues, nada se deduce, nada puede deducirse.

Finalmente, y como corolario de su réplica a la argumentación anselmiana del capítulo III, Gaunilo, con respecto a la naturaleza suprema «Mayor que todo», propone sustituir el verbo «pensar» (*cogitare*) por el verbo «entender» (*intelligere*), de tal manera que, en lugar de decir que «no se puede *pensar* que no existe», habría que decir más bien que «no se puede entender que no existe»; porque «pensar» (*cogitare*), se pueden pensar incluso las cosas falsas (como, por ejemplo, cuando el insensato ha pensado que Dios no existe), pero «entender» (*intelligere*), solo pueden entenderse propiamente las cosas verdaderas y reales (como, por ejemplo, que yo existo).

Ahora bien, argumenta Gaunilo, yo sé con certeza (lo *entiendo* perfectamente) que existo, pero también sé con idéntica certeza que podría muy bien no existir. Por el contrario, de esa naturaleza suprema, de Dios, *entiendo* tanto que existe como que no puede no existir. Esta evidencia, a juicio de Gaunilo, justifica plenamente la sustitución de verbos antes apuntada; porque, si hacemos uso del verbo «pensar», yo no sé si puedo *pensar* que no existo mientras sé con certeza que existo; pero, si puedo, ¿por qué no aplicar esta posibilidad a todo aquello que también conozco con certeza (por ejemplo, a la existencia de Dios)?; y si, por el contrario, no puedo, entonces esa imposibilidad no sería ya privilegio exclusivo de la divinidad.

b) La contrarréplica de Anselmo

Tengo la convicción, ciertamente arraigada después ya de años de docencia y de investigación en el campo de la filosofía, de que la altura, agudeza y profundidad filosóficas de un pensador no se constatan tanto en la exposición, en la presentación directa e inicial de su filosofía, como, en su caso, en la respuesta y réplica a las críticas y objeciones que esta filosofía pudiera suscitar en sus adversarios u oponentes. Es el caso, por ejemplo, señaladamente, de Descartes y de Anselmo de Canterbury. Aquel, en efecto, muéstrase un verdadero gigante en las respuestas que da a las objeciones a sus *Meditaciones metafísicas*. Si su altura filosófica es ya sobresaliente en el texto mismo de estas, mucho más lo es a nuestro juicio en las respuestas que da a las críticas y objeciones (agudas y aceradas, ciertamente) que sucesivamente dirigen contra ellas notables personalidades filosóficas de su tiempo (Caterus, Mersenne, Hobbes, Gassendi, entre otros). En estas respuestas se revela, más que en ninguna otra parte, el verdadero, el genial filósofo que es Descartes, el filósofo que es capaz de penetrar hasta el núcleo, hasta la esencia misma de lo genuinamente filosófico, atendiendo en todo momento a lo patente y manifiesto, con la intención última de analizarlo y esclarecerlo al extremo.

Pues bien, similar es el caso de Anselmo de Canterbury por lo que al argumento ontológico se refiere. Si los tres breves capítulos del *Proslogion* en que lo aborda son un ejemplo claro de concisión, de agudeza, de profundidad y hasta de elegancia filosóficas (capítulos que, como sabemos, han derramado regueros de tinta a lo largo de la historia de la filosofía), en la réplica que el arzobispo de Canterbury dirige contra las objeciones planteadas al respecto por Gaunilo y que acabamos de examinar, hallamos un pensamiento sólido, consistente, vivo, elaborado y de una altura filosó-

fica superior a lo que expone y analiza en el *Proslogion*. Comprobémoslo sumariamente en lo que sigue.

1) *Defensa del segundo supuesto metafísico del argumento ontológico sobre la cognoscibilidad humana de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»*. Frente a Gaunilo, en el opúsculo en que responde a las objeciones planteadas por este a los capítulos II-IV del *Proslogion* y que acabamos de analizar, Anselmo, ante todo, no cree que el *esse in intellectu* «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» pueda ser equiparado a ideas manifiestamente falsas o, al menos, dudosas, como, por ejemplo, «isla infinitamente perfecta», «calor intensivamente infinito», «cuadratura del círculo» o «mujer perfecta». En efecto, mientras que estas son tan solo puros conceptos subjetivos del espíritu, simples y meras significaciones nominales (arbitrarias siempre y tal vez incluso imposibles), aquel, en cambio, es un auténtico *ser* (ser en el intelecto), que parece apuntar (como representación mental de algo real) a una esencia objetiva y trascendente, que impone a tal *esse in intellectu* su sentido y su legalidad.

El ser en el entendimiento «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» es, en este sentido, equiparable, por ejemplo, a la idea de «triángulo rectángulo». Del mismo modo que esta, conocida directamente por una especie de intuición intelectual, es lo que es (una esencia en el entendimiento) por apuntar, por referirse a una esencia real, en sí misma objetiva y trascendente, el ser en el intelecto «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», aprehendido también mediante intuición intelectual, es igualmente el correlato mental de la correspondiente esencia real, tan objetiva y trascendente, al menos, como aquella. Acerca de la esencia real (*esse in re*) del triángulo rectángulo, *se nos imponen* (no los fingimos nosotros) conocimientos absolutamente objetivos y de los que poseemos certeza plena, tales como, por ejemplo, que su lado mayor se opone al ángulo mayor, que sus tres ángulos miden 180 grados, que el cuadrado del lado mayor es equivalente a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, etcétera. Pues bien, de igual modo, defiende Anselmo, acerca de la esencia real (tan real por lo menos como la esencia del triángulo rectángulo) del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», *descubrimos* (que no inventamos) verdades tan objetivas como las relativas al triángulo rectángulo y de las que, sostiene Anselmo, poseemos también certeza absoluta. Y la verdad que, entre todas, interesa subrayar al arzobispo de Canterbury es, como sabemos, la de su existencia necesaria.

Ante todo, Anselmo sienta la tesis de que a la esencia divina se accede cognoscitivamente mediante la idea (*esse in intellectu*) «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado». Esta idea representa, si no exhaustivamente (esto, en este caso, es imposible), sí al menos suficientemente lo que es el ser de Dios. Este se define, pues, en suma, como el valor entitativo supremo, como el valor, por tanto, del que cualquier incremento se revela imposible. Esta esencia así definida, sostiene Anselmo, es accesible a cualquier entendimiento. Todos entienden, si prestan atención, lo que esta esencia es, como todos entienden, *mutatis mutandis*, lo que es la esencia triángulo rectángulo. Esta esencia, pues, es perfectamente pensable, entendible. Y lo que se piensa (o entiende) cuando se piensa esta esencia, hállase determinado por lo que en sí misma es esta esencia (de la misma forma que cuando se piensa que en el triángulo rectángulo el lado mayor se opone siempre al ángulo mayor, esto se halla determinado por lo que en sí mismo es el triángulo rectángulo).

De la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» se piensa (o entiende), por tanto, todo aquello que es compatible con el valor supremo, con el valor que no es susceptible de incremento alguno, por ejemplo, que carece de principio y fin (esto es, que es eterno), que es ubicuo, que está todo él en todo tiempo y en todo lugar y, sobre todo, que *existe necesariamente*. Carecer de algo de esto haría del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» «Algo» mayor que lo cual puede pensarse algo; y, por tanto, el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» no sería ya algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, lo que, obviamente, sería contradictorio.

Pensar «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» es, sin duda, pensar todo lo anterior, es atribuir a esa esencia todos los caracteres que acabamos de reseñar. Por tanto (y esto es lo que interesa ante todo subrayar a Anselmo), de la *pensabilidad*, esto es, en suma, de la *posibilidad* de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», se deriva su *existencia necesaria*. No se puede pensar esta esencia sin pensar *ipso facto* que *existe necesariamente*. (Sobre esta vinculación entre *posibilidad* y *existencia necesaria* insistirán, como veremos más adelante, Leibniz y Brentano).

Expresada la misma idea en otro giro equivalente, podemos decir que pensar la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» es pensarla como existiendo necesariamente. En caso

contrario, no estaríamos pensando la esencia en cuestión. Por tanto, puesto que esta esencia es pensable (posible), dado que de ella podemos elaborar todo un discurso (es, por ejemplo, eterna, ubicua, simple), de ella no nos queda predicar sino la existencia necesaria. De la *posibilidad*, pues, abocamos a la *absoluta necesidad*.

Pues bien, el propio Anselmo reconoce el limitado alcance cognoscitivo del discurso que sobre el ser de Dios podemos hacer mediante el *esse in intellectu* de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado». Es, sí, un conocimiento limitado el que de esa esencia podemos adquirir; mas es, no obstante, suficiente para entender con absoluta certeza que pensar esa esencia no puede hacerse sin pensar en su existencia necesaria. Por que no podamos comprender *enteramente* lo que esa esencia es, no por ello vamos a renunciar a conocer de ella lo que sí está a nuestro alcance (ante todo, que existe necesariamente). Abogar por esta renuncia, razona Anselmo, sería tanto como negarse a ver la luz del día por el hecho de no poder contemplar de frente la purísima luz del sol, cuando aquella es simplemente el reflejo de esta. Al estudiar la posición de Descartes, veremos que este mantiene una tesis similar por lo que respecta a la cognoscibilidad humana del ser de Dios, y veremos igualmente que él también emplea metáforas para expresar la limitación de esta, como la de la montaña, inabarcable pero tocable, y la del mar, insondable en su inmensa amplitud pero contemplable, al menos, hasta donde la vista alcanza.

2) *Defensa del tercer supuesto metafísico del argumento ontológico: la existencia necesaria es ingrediente entitativo exclusivo de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»*. Como sabemos, condición fundamental imprescindible para que el argumento ontológico sea probatorio es que la existencia real sea ingrediente constitutivo de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado». Con respecto a cualquier otra esencia, la existencia real se comporta de muy diferente modo. En efecto, con respecto a la esencia que soy yo, por ejemplo, o a la esencia que es esta mesa sobre la que escribo, el que tanto yo como la mesa existamos no es algo que nos competa a nosotros, como yo y como mesa, no es algo que derive, que se desprenda, respectivamente, de lo que soy yo y de lo que es la mesa. Es, por el contrario, algo que nos adviene a mí y a la mesa *desde fuera*, al margen por completo de lo que somos (de la esencia que respectivamente nos define) tanto yo como la mesa. Es, por decirlo así, nuestra existencia (la mía y la de la mesa) algo graciable, algo que se nos otorga *contin-*

gentemente, algo a que, *por esencia*, por lo que nosotros mismos somos, no tenemos derecho. Por tanto, entre los «derechos» de mi esencia y entre los de la mesa, no se halla en absoluto el de la existencia. De ahí, en suma, que esta sea en nosotros meramente *contingente* (aunque, desde luego, sin ella nada seríamos propiamente ni yo ni la mesa).

Por el contrario, en el caso (único caso, singularísimo caso) de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», la cosa es muy diferente. Con respecto a esta esencia, Anselmo (como el resto de defensores del argumento ontológico) sustenta la tesis, como ya sabemos, de que la existencia forma parte, parte principalísima, del elenco de atributos entitativos que la definen. En este sentido, esta esencia, por sí misma, ella sí, «tiene derecho a existir». Pensarla, como vimos, es ya pensarla al mismo tiempo como existente.

El razonamiento anselmiano para hacer absolutamente patente la necesidad de existir que se halla entrañada en esta esencia sin parangón, nos es ya familiar. En efecto, si la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» se diese únicamente como mero *esse in intellectu*, si tuviese solo una existencia puramente mental (como, por ejemplo, es el caso de la esencia «centauro»), entonces (puesto que podríamos pensar que la esencia en cuestión existiese también en la realidad, lo cual, obviamente es mayor, más perfecto) resultaría que la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» sería «Algo» mayor que lo cual puede pensarse algo; con lo que, por tanto, abocaríamos a la absurda y contradictoria conclusión de que el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» no sería ya algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. No queda, pues, sino que la existencia real, a diferencia de lo que ocurre con cualquier otra esencia, sea ingrediente entitativo de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado». Y, por tanto, como ya vimos, pensar esta esencia es pensarla *ipso facto* como realmente existente.

Finalmente, este argumento (argumento ontológico), por el que, a partir de un peculiar *esse in intellectu* y en virtud de la necesidad ínsita en este, abocamos a su correspondiente *esse in re*, solo es aplicable (subraya Anselmo), *con absoluta exclusividad*, al caso único y singularísimo de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado». Por tanto, aplicarlo, como frívola e irónicamente hace Gaunilo al caso hipotético de la isla perfecta, perdida en el océano, es malinterpretar por completo el pensamiento de Anselmo. En efecto, frente

a la asimilación que Gaunilo hace del *esse in intellectu*, de la idea del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» al *esse in intellectu*, a la idea de una isla infinitamente perfecta, Anselmo reacciona tajantemente defendiendo el carácter absolutamente único de aquella. Y ese carácter único y singularísimo no se lo confiere el ser meramente una idea, sino, señaladamente el ser idea de *algo absolutamente único y singular*. Esto es, es el genuino e irreductible *contenido* de esa idea, el peculiarísimo ser-así (*sic esse*) a que esta apunta, lo que hace inadmisible la asimilación en cuestión. En el pensamiento de Anselmo se halla la firme convicción de que su argumento es único por cuanto que solo es aplicable a este ser-así, ser-así único entre todos. El hecho, pues, de que Anselmo defienda sin excepción ninguna la aplicabilidad única y absolutamente irrepetible de su argumento, muestra patentemente que para él, no una mera idea subjetiva, como la de la isla perfecta (tal vez arbitraria), no una pura ficción de la mente, como la de la mujer perfecta (tal vez imposible), sino, por el contrario, un auténtico *conocimiento de ser, de realidad* (en su dimensión *esencial*) es el genuino punto de partida de su célebre argumento. La isla infinitamente perfecta no puede competir a este respecto con el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»; su ser-así no puede aportar credencial alguna de legitimidad; en primer lugar, por su índole meramente ficticia, fundada en su origen: la combinación arbitraria y caprichosa de elementos independientes; y, sobre todo, por tratarse en verdad de un ser-así manifiestamente imposible: la isla, por esencia, es un ser limitado, finito; la isla, por mucha isla que sea, carece enteramente de todo lo que no es isla: de lo que es océano, de lo que es continente, de lo que es península, de lo que es cielo, etcétera. Hablar de isla, pues, es hablar, por esencia, de ser finito y limitado; de ningún modo, de ser infinito y omniperfecto, como es el caso de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», para la que, por tanto, debemos reservar en exclusiva, como ingrediente entitativo principalísimo, la existencia real y necesaria.

2.2. *Bibliografía*

2.2.1. *Textos fuente*

San Anselmo de Canterbury, *Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 65-92.

2.2.2. *Estudios críticos*

Delgado Antolín, Salvador M., *El argumento anselmiano*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987.

Marías, Julián, *San Anselmo y el insensato*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

Moreau, Joseph, *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, Paris, J. Vrin, 1967.

Pra, Mario del: «Gaunilone e il problema logico del linguaggio», en: *Rivista critica di storia della filosofia*, 9 (1954), pp. 456-484.

2.3. *Guía de contenidos*

A) La réplica de Gaunilo.
- Resumen del argumento del capítulo II del *Proslogion*.
- Crítica del segundo supuesto metafísico del argumento ontológico sobre la cognoscibilidad humana de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado».
  1) Primera crítica, fundada en la equiparación en el entendimiento de la esencia en cuestión con ideas falsas y dudosas.
  2) Segunda crítica, fundada en lo inapropiado del ejemplo del pintor.
  3) Tercera crítica, fundada en la imposibilidad de determinar la esencia en cuestión por referencia a algún género o especie.
- Crítica del tercer supuesto metafísico del argumento ontológico: la existencia real y necesaria es un ingrediente quiditativo exclusivo de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado».
  1) Imposibilidad de que lo que es ya oscuro y confuso en el entendimiento exista en la realidad.
  2) El ejemplo de la isla «Perdida».
  3) Crítica del argumento del capítulo III del *Proslogion*.
  4) Distinción entre pensar (*cogitare*) y entender (*intelligere*).

B) La contrarréplica de Anselmo.
- Recapitulación de la crítica de Gaunilo al capítulo II del *Proslogion*.
- Sobre la pensabilidad e inteligibilidad relativas a la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado».
- Sobre la existencia en la realidad de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado».
- Sobre el ejemplo de la isla «Perdida».
- Sobre la distinción entre «pensar» y «entender».
- Sobre el empleo por Gaunilo de la expresión «Mayor que todo»

en lugar de la expresión anselmiana «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado».

- Sobre la equiparación del *esse in intellectu* de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» con las ideas falsas o dudosas.
- Sobre la inteligibilidad del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» como expresivo de la esencia misma de Dios.
- Sobre el ejemplo del pintor.
- Sobre la relación existente entre el *esse in intellectu* de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» y las esencias finitas y limitadas.
- Sobre la pensabilidad e inteligibilidad de la esencia misma «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» y la pensabilidad e inteligibilidad de su *esse in intellectu*.
- Conclusión compendiadora de la contrarréplica: el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» existe necesariamente en la realidad.

2.4. *Los textos*

A) La réplica de Gaunilo

0. Resumen del argumento del capítulo II del *Proslogion*

1. A quien duda o niega que exista una tal naturaleza, mayor que la cual nada se puede pensar, se le dice que su existencia se prueba en primer lugar porque el mismo que niega o discute acerca de ella la tiene ya en su intelecto cuando, oyendo mencionarla, entiende lo que se dice; y además, porque lo que entiende es necesario que esté no en el solo entendimiento, sino también en la realidad; y esto se prueba porque es más ser también en la realidad, que ser en el solo entendimiento; y si aquello es en el solo entendimiento, algo que fuese también en la realidad sería mayor que ello; y de este modo, lo que es mayor que todo sería menor que algo y no sería mayor que todo; y esto es contradictorio. Por ello, es necesario que lo que es mayor que todo –que se ha probado ya que es en el entendimiento– sea no en el solo entendimiento, sino también en la realidad, ya que en caso contrario no podría ser mayor que todo.

Cuando así se le argumenta, puede quizás responder: [...].

(*Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 65-66.)

1. Crítica del segundo supuesto metafísico del argumento ontológico sobre la cognoscibilidad humana de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»

1.1. Primera crítica, fundada en la equiparación en el entendimiento de la esencia en cuestión con ideas falsas y dudosas

2. Ya que dice que esto es ya en mi entendimiento, por el solo hecho de que entiendo lo que se dice. ¿No podría decirse que yo tengo del mismo modo en el entendimiento todo lo falso, y cuanto no existe en sí mismo, cuando, al mencionar alguien estas cosas, yo entendiese lo que él dijera?

A menos, quizá, que conste que aquello es tal que no se pueda tener en el pensamiento como lo falso o lo dudoso; y por ello se dice no que *pienso* o tengo en el pensamiento lo escuchado, sino que lo *entiendo* y tengo en el entendimiento; es decir, que yo no puedo pensar esto sino entendiendo, esto es comprendiendo con ciencia, que existe en la realidad misma.

Pero si así fuera, en primer lugar no serían ya algo distinto el tener antes la cosa en el entendimiento, y el entender después que la cosa existe; como sucede con la pintura, que primero está en la mente del pintor, y después en la obra.

Además, con dificultad podrá alguna vez ser creíble que, cuando esto fuera proferido y escuchado, no se pueda pensar que no existe del mismo modo en que se puede también pensar que 'Dios no existe'. Pues si no se puede: ¿por qué se ha emprendido toda esta discusión contra el que niega o duda que exista una tal naturaleza?

Por último, que esto sea tal que no pueda ser percibido, tras haberlo pensado, sin un entendimiento cierto de su indudable existencia, me debe ser probado con algún otro argumento indudable, y no con este: «que ello ya está en mi entendimiento cuando entiendo lo que oigo», pues aún pienso que este argumento podría demostrarse igualmente todo lo incierto o incluso falso dicho por alguien cuyas palabras yo entendiese; y todavía más si engañado, como con frecuencia sucede, las creyese, yo, que aún no creo en tal argumento.

(*Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 66-67.)

1.2. Segunda crítica, fundada en lo inapropiado del ejemplo del pintor

3. Y, por esto, tampoco cuadra con este argumento aquel ejemplo del pintor que tiene ya en el entendimiento la pintura que va a hacer.

Pues aquella pintura, antes de realizarse, está contenida en el propio arte del pintor; y tal cosa, en el arte de un artista, no es algo distinto de una cierta parte de su entendimiento; puesto que también, como San Agustín dice: «cuando un carpintero va a fabricar un arca, primero la tiene en el arte; el arca que fabrica no es vida, pero el arca que está en el arte es vida, ya que el alma del artífice vive, en la que están todas estas cosas antes de que se hagan comparecer». Pues ¿por qué estas cosas son vida en el alma viva del artesano, sino porque no son algo distinto de la ciencia y el entendimiento de su alma?

Pero, fuera de lo que se sabe que pertenece a la naturaleza del alma, en todo aquello que es percibido mediante el oído o la cavilación como verdadero por el entendimiento, son cosas diversas sin duda lo verdadero y el propio entendimiento con el que es captado.

Por ello, aunque fuese verdad que existe algo mayor que lo cual nada se puede pensar, sin embargo, esto no sería, una vez oído y entendido, como la pintura todavía no realizada es en el entendimiento del pintor.

(*Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, p. 68.)

1.3. Tercera crítica, fundada en la imposibilidad de determinar la esencia en cuestión por referencia a algún género o especie

4. A esto se añade lo ya criticado: que aquello mayor que todo lo que pueda ser pensado –de lo que se dice que no puede ser otra cosa que el propio Dios–, una vez escuchado no lo puedo pensar o tener en el entendimiento como algo conocido por mí a partir de la especie o del género, tal como tampoco puedo hacerlo con el propio Dios, que, por ello, puedo pensar también que no existe. Pues no puedo conocer la propia cosa, ni conjeturarla a partir de otra semejante, ya que incluso tú afirmas que ella es tal que no puede existir algo similar.

Pues si oyese decir algo acerca de un hombre para mí enteramente desconocido, del que no conociera siquiera que existe, podría pensarlo según la propia realidad que es el hombre, a través del conocimiento específico o genérico por el que sé qué es el hombre o los hombres. Y sin embargo

podría suceder, por mentirme el que hablaba, que no existiese el hombre que yo pensaba, aunque yo pensase en él según una no menos verdadera realidad: no la que sería *aquel* hombre, sino la que es *cualquier* hombre.

Y por tanto, ya que no del modo como tendría esta cosa falsa en el pensamiento o en el entendimiento puedo tener aquello, cuando oigo proferir 'Dios' o 'algo mayor que todo', pues mientras que puedo pensar aquella de acuerdo con una cosa verdadera y conocida por mí, no puedo pensar absolutamente en esto otro, sino solo de acuerdo con la voz.

Pero con ella sola difícilmente –o nunca– se puede pensar algo verdadero, ya que cuando así se piensa, no se piensa tanto en la propia voz –que es algo ciertamente real–, es decir, en el sonido de las letras o de las sílabas, cuanto en la significación de la voz oída; pero no como el que sabe lo que suele significar esa voz –quien la piensa ciertamente según una realidad verdadera al menos en el solo pensamiento–, sino como quien no lo sabe, y piensa solo según el movimiento del alma causado por la audición de aquella voz, intentando representarse el significado de la voz percibida. Y sería sorprendente si alguna vez pudiera alcanzar la verdad de la cosa.

Así, por tanto, y no de ningún otro modo, me consta que yo lo tengo en mi entendimiento, cuando oigo y entiendo a quien dice que existe algo mayor que todo lo que se pueda pensar. Esto acerca del afirmar que aquella naturaleza suprema es ya en mi entendimiento.

(*Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 68-70.)

2. Crítica del tercer supuesto metafísico del argumento ontológico: la existencia real y necesaria es un ingrediente quiditativo exclusivo de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»

2.1. Imposibilidad de que lo que es ya oscuro y confuso en el entendimiento exista en la realidad

5. Que es necesario que exista también en la realidad se me prueba por esto: porque si no existiese, cualquier cosa que es en la realidad sería mayor que ella, y por esto, no sería aquello mayor que todo, lo que con certeza ya se ha probado que es en el entendimiento.

A ello respondo lo que sigue.

Si se ha de decir que es en el entendimiento lo que no se puede pensar ni siquiera según la verdad de alguna cosa, entonces no niego que esté así

en el mío. Pero, puesto que a través de esto no se puede deducir en modo alguno que sea también en la realidad, aún no le concedo en absoluto que exista, hasta que me lo pruebe con una argumentación indudable.

Porque quien dice que esto existe, porque de otro modo lo que es mayor que todo no sería mayor que todo, no atiende suficientemente a con quién está hablando. Pues yo todavía no digo –incluso lo niego, o lo dudo– que aquello sea mayor que alguna cosa verdadera, ni le concedo un ser diverso de aquello –suponiendo que deba ser llamado 'ser'– de cuando el alma se intenta representar una cosa absolutamente desconocida, de acuerdo solo con la voz que oye. ¿Cómo es pues que por esto se me prueba que aquel ser mayor subsiste en la verdad de la cosa, porque consta que es mayor que todas las cosas, si yo niego o dudo todavía que esto conste hasta tal punto que no digo que aquel ser mayor esté en mi entendimiento o pensamiento ni siquiera del mismo modo como lo están también muchas cosas dudosas e inciertas? Primero es pues necesario que se me haga patente que este ser mayor es en algún lugar en la realidad, y solo entonces no sería dudoso que, puesto que es mayor que todo, subsiste también en sí mismo.

(*Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 70-71.)

2.2. El ejemplo de la isla «Perdida»

6. Por ejemplo: dicen algunos que en algún lugar del océano hay una isla que, por la dificultad o, mejor, por la imposibilidad de encontrar lo que no existe, llaman 'Perdida', de la que se fantasean muchas más cosas de lo que se cuenta de las Islas Afortunadas: que posee una incomparable abundancia de todas las riquezas y delicias, y que, sin posesor ni habitante, adelanta a las otras tierras que habitan los hombres en toda sobreabundancia de cosas dignas de ser poseídas.

Si alguien me dice que esto es así, fácilmente entenderé lo dicho, en lo que no hay dificultad alguna. Pero si entonces añade como una consecuencia, y dice: «No puedes dudar ya más de que existe verdaderamente en algún lugar en la realidad esa isla superior a todas las tierras, que no dudas que existe también en tu entendimiento; y, puesto que es mejor no existir solo en el entendimiento, sino también en la realidad, es necesario que exista: pues si no existiera, cualquier otra tierra que existiese en la realidad sería mejor que ella; y entonces esa misma, ya entendida por ti como mejor, no sería mejor». Si de este modo, como digo, él quisiera probarme

que no se ha de dudar ya más de que aquella isla exista, yo creería que él bromea, o no sé a quién tendría que estimar más estúpido: a mí –si concediese– o a él –si pensase que había demostrado con alguna certeza la existencia de aquella isla–, si antes no mostrase que su propia superioridad está en mi entendimiento solo como una cosa existente verdadera e indudablemente, y no como algo falso o incierto.

(*Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, p. 72.)

2.3. Crítica del argumento del capítulo III del *Proslogion*

7. Entretanto, aquel necio respondería estas cosas a las objeciones. Cuando a continuación se le declara que aquel ser mayor es tal que ni en el solo pensamiento puede no ser, y esto no se prueba de nuevo de otro modo sino porque en caso contrario no sería mayor que todo, él mismo podría repetir la propia respuesta, y decir: «¿Cuándo he dicho que existe en la verdad de la cosa un ente tal, es decir, 'mayor que todo', de modo que por él se me deba probar que es en la realidad también de tal modo que no se puede pensar que no existe?».

Por esto debe ser probado, en primer lugar, con un argumento ciertísimo, que hay alguna naturaleza superior, esto es, mayor y mejor que todo lo que existe, de modo que a partir de ello podamos ya comprobar todas las demás cosas de las que es necesario que no carezca aquello que es mayor y mejor que todo.

(*Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, p. 73.)

2.4. Distinción entre pensar (*cogitare*) y entender (*intelligere*)

Cuando se dice que no se puede *pensar* que esta suprema cosa no existe, se diría quizás mejor que no se puede *entender* que no existe o que pueda no existir. Pues según el significado propio de este verbo, no se pueden *entender* las cosas falsas, que se pueden ciertamente *pensar* del modo como el necio ha pensado que Dios no existe.

Asimismo yo sé con certeza que existo, pero de igual modo sé que podría también no existir. Por contra, de aquel supremo que existe –es decir, Dios– entiendo indudablemente tanto que existe como que no

puede no existir. No sé si puedo pensar que yo mismo no existo mientras sé con certeza que existo. Pero si puedo, ¿por qué no también todo lo que sé con esa misma certeza? Si por el contrario no puedo, esto no sería ya una característica solo propia de Dios.

(*Proslogion*: (1) «Qué responde a esto alguien, en nombre del necio. (Objeciones de Gaunilón)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 73-74.)

B) La contrarréplica de Anselmo

3. Recapitulación de la crítica de Gaunilo al capítulo ii del *Proslogion*

1. Quienquiera que seas el que hablas, dices que el necio podría decir esto: que no hay en el entendimiento algo mayor que lo cual nada puede pensarse que se dé en este de modo distinto que lo que ni siquiera puede pensarse según la verdad de cosa alguna; y que no es mejor conclusión el que esto 'mayor que lo cual nada se puede pensar', que digo, por la razón de que es en el entendimiento, exista también en la realidad, que el que con seguridad exista la Isla Perdida, por la razón de que, cuando es descrita con palabras, el que escucha no duda que está en su entendimiento.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 75-76.)

4. Sobre la pensabilidad e inteligibilidad relativas a la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»

Pero yo digo: si 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' no se entiende o se piensa, ni es en el entendimiento o en el pensamiento, entonces ciertamente o Dios no es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, o no se entiende o se piensa, y no es en el entendimiento o el pensamiento. Para mostrar cuán falso es esto, empleo tu fe y tu conciencia como argumento firmísimo. Luego 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' se entiende y se piensa verdaderamente, y es en el entendimiento y en el pensamiento. Por lo que o no son verdaderas las cosas que intentas probar en contra, o de ellas no se sigue lo que tú crees concluir como consecuencia.

Pero respecto a lo que crees que, de que se entienda algo mayor que lo cual nada se puede pensar, no se sigue que esto sea en el entendimiento,

y que, si es en el entendimiento, no por ello es en la realidad, digo yo con certeza:

Si al menos se puede pensar que existe, entonces es necesario que ello exista. Pues 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' solo se puede pensar que existe sin inicio. Pero todo lo que puede pensarse que existe, y no existe, puede pensarse que existe en virtud de un inicio. 'Aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' no se puede, por tanto, pensar que existe y no existir. Luego si puede pensarse que existe, existe por necesidad.

Aún más, si ciertamente al menos se puede pensar, es necesario que exista. Pues ninguno que niegue o dude que existe aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, niega o duda que si existiese, no podría no ser en la realidad o en el entendimiento; ya que, en caso contrario, no sería aquello mayor que lo cual nada se puede pensar. Pero todo aquello que se puede pensar y no existe, si existiese, podría no ser o en la realidad o en el entendimiento. Por lo cual, si se puede al menos pensar, 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' no puede no existir. Pero supongamos que no existe, pudiéndose al menos pensar: algo que se puede pensar y no existe, si existiese, no sería 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar'. Por lo que si fuese 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', no sería aquello mayor que lo cual nada se puede pensar; lo cual es bastante absurdo. Por tanto, es falso que no existe aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, si se puede al menos pensar. Y así mismo lo será mucho más si puede ser entendido, y ser en el entendimiento.

Diré algo más. Sin ninguna duda, aquello que en algún lugar o tiempo no existe, aunque existiese en algún lugar o tiempo, se podría pensar que no existe nunca y en ningún lugar, del mismo modo que no existe en algún lugar o tiempo. Pues lo que ayer no existió y hoy existe, del mismo modo que se entiende que ayer no existía, se puede concebir que nunca exista. Y lo que no está aquí, y está en otro lugar, del mismo modo que no está aquí, se puede pensar que no esté en ningún lugar.

Del mismo modo, de aquello de lo que cada una de sus partes no existe en el lugar o momento en que existen las otras, se puede pensar que todas sus partes –y, por tanto, el propio todo– no existan en lugar o momento alguno. Pues aunque se diga que el tiempo es siempre y que el mundo es en todo lugar, aquel no existe siempre completo, ni este es íntegro en todo lugar. Y como unas partes del tiempo no existen cuando existen otras, se puede también pensar que nunca existan. Y como unas partes del mundo no están donde están las otras, se puede también concebir que no estén en ningún lugar. Pero también lo que está unido en sus partes puede ser separado por el

pensamiento y no existir. Por lo cual, aquello que en algún lugar o momento no es todo completo, aunque exista, puede pensarse que no existe.

Sin embargo, 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', si existe, no se puede pensar que no exista. De lo contrario, si existe, no es lo mayor que lo cual nada se puede pensar; lo cual no es congruente. De ningún modo, por tanto, en algún lugar o momento no es todo completo, sino que es todo completo siempre y en todo lugar.

¿No crees que aquello de lo que estas cosas se entienden puede ser *de algún modo* pensado o entendido, o ser en el pensamiento o en el entendimiento? Pues si no puede serlo, de ello no se pueden pensar estas cosas. Por lo que si dices que no es entendido y no es en el entendimiento lo que no se puede *completamente* entender, di entonces que quien no puede ver la purísima luz del sol, no ve la luz del día, que no es sino la luz del sol. Ciertamente 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' se entiende y es en el entendimiento al menos *hasta el punto de que* de él se entiendan estas cosas.

2. Por ello he dicho, en la argumentación que criticas, que cuando el necio oye pronunciar 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', entiende lo que oye. Así que quien no lo entiende, cuando se dice en una lengua conocida, tiene un entendimiento nulo, o lo tiene bastante atrofiado.

Después decía que si es entendido, es en el entendimiento. ¿O no es en ningún entendimiento aquello que se ha mostrado que es necesariamente en la verdad de la cosa? Pero dirás que, aunque sea en el entendimiento, no se sigue como consecuencia que sea entendido. Comprueba que se sigue que es en el entendimiento, del hecho de que sea entendido. En efecto, lo que se piensa, se piensa con el pensamiento; y lo que se piensa con el pensamiento, así como se piensa, es también en el pensamiento: del mismo modo, lo que se entiende, se entiende con el entendimiento; y lo que se entiende con el entendimiento, así como se entiende, es también en el entendimiento. ¿Qué es más evidente que esto?

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 76-80.)

5. Sobre la existencia en la realidad de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»

Decía a continuación que si es al menos en el solo entendimiento, se puede pensar que es también en la realidad, lo cual es mayor. Luego si es en el solo entendimiento, esto mismo, es decir, 'aquello mayor que lo cual nada

se puede pensar', es algo mayor que lo cual puede pensarse algo. Pregunto: ¿qué es más lógico? Pues ¿acaso si es al menos en el solo entendimiento, no se puede pensar que es también en la realidad? O, si se puede, ¿el que esto piensa, acaso no piensa algo mayor que aquello, si es en el solo entendimiento? ¿Qué es pues más lógico que el que si 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' es en el solo entendimiento, sea lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo? Pero ciertamente 'aquello mayor que lo cual se puede pensar' en ningún entendimiento es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar. ¿Acaso no se sigue, por tanto, que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', si es en algún entendimiento, no es en el solo entendimiento? Pues si es en el solo entendimiento, es aquello mayor que lo cual se puede pensar algo; lo cual no es congruente.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, p. 80.)

6. Sobre el ejemplo de la isla «Perdida»

3. Pero, según dices, es tal como si alguien dijera que no se puede dudar de que una isla del océano, superior en fertilidad a todas las tierras, que se llama 'perdida' por la dificultad –o más bien la imposibilidad– de encontrar lo que no existe, existe verdaderamente en la realidad, puesto que uno la entiende fácilmente una vez que ha sido descrita con palabras.

Confiado afirmo que si alguien me encontrara algo, existente en la realidad o en el pensamiento, distinto de 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', para lo que pudiera ser adecuada la conexión de esta argumentación mía, yo le encontraré y le daré la Isla Perdida, que ya no se perdería más.

Pero se ve ya de modo claro que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' no se puede pensar que no existe, porque existe con tan cierta razón de verdad. Pues en caso contrario de ningún modo existiría. Luego si alguien dice que piensa que aquello no existe, yo afirmo que, cuando piensa esto, o piensa aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, o no piensa. Si no piensa, entonces no piensa que no existe lo que no piensa. Pero si piensa, ciertamente piensa algo que ni siquiera se puede pensar que no existe. Pues si pudiese pensarse que no existe, podría pensarse que tiene principio y fin. Pero esto no puede ser. Luego quien piensa esto, piensa algo que ni siquiera se puede pensar que no existe. Pero quien

piensa esto, no piensa que ello no exista. En caso contrario, piensa lo que no se puede pensar. Luego no se puede pensar que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' no existe.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 80-81.)

7. Sobre la distinción entre «pensar» y «entender»

4. Respecto a lo que dices, que cuando se dice que no se puede *pensar* que no existe esta realidad suprema, se diría quizá mejor que no se puede *entender* que no existe o que pueda no existir: debía de haberse dicho más bien que no se puede *pensar*.

Pues si hubiese dicho que no se puede *entender* que tal realidad no existe, quizá tú mismo –que afirmas que según el significado propio de esta palabra no se pueden *entender* las cosas falsas– objetarías que nada de lo que existe puede entenderse que no existe. Pues es falso que no exista lo que existe. Por tanto no sería propio de Dios el no poderse entender que no existe. Porque si alguna de estas cosas que ciertísimamente existen puede entenderse que no existe, del mismo modo también las otras cosas ciertas puede entenderse que no existen.

Pero ciertamente esto no se puede objetar al *pensar*, si se considera adecuadamente. Pues aunque nada de lo que existe se puede *entender* que no existe, todas se pueden *pensar* que no existen, excepto aquello que es máximamente. Puesto que puede pensarse que no existen todas aquellas cosas –y solo ellas– que tienen inicio, o fin, o conexión de partes; y también –como ya he dicho– lo que no está totalmente en algún lugar o alguna vez. En cambio, no se puede pensar que no existe solo aquello en lo que ningún pensamiento descubre ni inicio, ni fin, ni conexión de partes, y que es un todo siempre y en todo lugar.

Por ello, date cuenta de que puedes pensar que tú no existes, mientras sabes con toda certeza que existes; y me maravillo de que tú hayas afirmado que lo ignorabas.

Pues pensamos que no existen muchas cosas que sabemos que existen, y que existen muchas cosas que sabemos que no existen; no creyéndolo, sino fingiendo que es tal y como lo pensamos. Pero entonces, podemos pensar que algo no existe a la vez que sabemos que existe, ya que al mismo tiempo podemos aquello y sabemos esto; y no podemos pensar que no existe a la vez que sabemos que existe, ya que no podemos pensar al mismo

tiempo que existe y que no existe. Luego si alguno distinguiera así las dos expresiones de esta afirmación, entenderá que ninguna cosa puede pensarse que no existe, mientras se sabe que existe, y que lo que no es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, también cuando se sabe que existe se puede pensar que no existe. Luego es propio de Dios el no poderse pensar que no existe, y sin embargo de muchas cosas no se puede pensar que no existen, cuando existen.

De qué modo se dice que se piensa que Dios no existe, creo que ha sido suficientemente dicho en el propio opúsculo.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 81-83.)

8. Sobre el empleo por Gaunilo de la expresión «Mayor que todo» en lugar de la expresión anselmiana «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»

5. De qué tipo son las otras cosas que me objetas en nombre del necio, es fácil de descubrir incluso para quien sabe poco. Por ello había pensado abstenerme de mostrarlo. Pero, puesto que escucho, a algunos que las han leído, que parecen tener alguna fuerza contra mí, mencionaré algunas pocas de ellas.

En primer lugar, repites a menudo que yo digo que lo que es mayor que todas las cosas es en el entendimiento; si es en el entendimiento, es también en la realidad –pues de lo contrario lo que es mayor que todas las cosas no sería mayor que todas las cosas–: en ningún lugar de mi escrito se encuentra tal prueba. Pues lo que se llama 'mayor que todo' y 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' no valen igualmente para probar que lo que se afirma es en la realidad.

Pues si alguno dijese que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' no es algo en la realidad, o puede no existir, o se puede al menos pensar que no existe, fácilmente se le puede refutar. Pues lo que no existe, puede no existir; y lo que puede no existir, se puede pensar que no existe. Pero todo lo que se puede pensar que no existe, si existe, no es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar; y si no existe, si existiera no sería aquello mayor que lo cual nada se puede pensar. Pero no se puede mantener que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', si existe, no es algo mayor que lo cual nada se puede pensar; o que si existiese, no sería aquello mayor que lo cual nada se puede pensar. Luego es evidente que ni no existe, ni

puede no existir o pensarse que no existe. Pues en caso contrario, si existe no es lo que se dice; y si lo fuese, no existiría.

Sin embargo, esto no parece que se pueda probar tan fácilmente de aquello que se dice mayor que todo. Pues no es tan evidente que lo que puede pensarse que no existe no sea mayor que todo lo que existe, como lo es el hecho de que no es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar; ni es tan indudable el que, si hay algo mayor que todo, no sea otra cosa que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', o que si existiese, no existiría otro de modo semejante, como sucede sin duda con aquello de lo que se llama 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar'. Pues ¿qué sucede si alguien dice que existe algo mayor que todo lo que existe, y sin embargo puede pensarse que tal cosa no existe, y se puede pensar algo mayor que ello, aunque no exista? En tal caso, ¿se puede inferir así de claramente: «aquello no es mayor que todo lo que existe»; de igual manera que antes se había claramente dicho: «tal cosa no es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar»?

El hecho de que aquello necesita de un argumento distinto del decir 'mayor que todo'; pero en este, en cambio, no es necesario otro diverso de este mismo que se pronuncia: 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar'. Luego si de aquello que se dice 'mayor que todo' no se puede probar lo mismo que lo que de sí mismo –y a través de sí mismo– prueba 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', injustamente me has reprochado el haber dicho lo que no he dicho, ya que tanto se diferencia de lo que he dicho.

Pero si se puede demostrar al menos después de otro argumento, no me debías reprender por haber dicho lo que puede ser probado. Si efectivamente es factible lo puede apreciar con facilidad quien reconoce que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' puede hacerlo. Pues de ningún modo se puede entender 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' sino como aquello solo que es mayor que todo. Por eso, del mismo modo como 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' se entiende y es en el entendimiento, y se afirma por esto que es en la verdad de la cosa, así también se concluye necesariamente que lo que se dice mayor que todo se entiende y es en el entendimiento y, por tanto, que existe en la propia realidad. Luego ¿ves ahora con cuanto acierto me has comparado con aquel estúpido que quiere afirmar que la Isla Perdida existe, por el solo hecho de que se entiende cuando es descrita?

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 83-86.)

9. Sobre la equiparación del *esse in intellectu* de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» con las ideas falsas o dudosas

6. Respecto a lo que objetas de que cualquier cosa falsa o dudosa puede entenderse y es en el entendimiento *del mismo modo* que aquello de lo que yo hablaba: me asombro de por qué te pareció contra mí, que quería probar lo dudoso; para ello, en un primer momento, era suficiente que mostrase que aquello *de algún modo* se entiende y es en el entendimiento, ya que consiguientemente se consideraría si era en el solo entendimiento –como lo falso–, o también en la realidad –como lo verdadero–.

Pues si lo falso y dudoso se entiende y es en el entendimiento por el hecho de que, cuando se pronuncian, el que oye entiende qué quiere decir el que habla, nada impide que haya dicho que se entiende y es en el entendimiento.

Pero qué tiene que ver lo que tú dices: que cuando alguien te dijese cosas falsas, cualesquiera cosas este dijera, le entenderías, y que no dirías '*pensar*' o 'ser en el pensamiento', una vez escuchado, lo que no se tiene en el pensamiento del mismo modo que lo falso, sino que '*entender*' y 'ser en el entendimiento', puesto que sin duda no lo puedes pensar de otro modo que entendiéndolo –es decir, comprendiendo con ciencia que aquello existe en la realidad misma–; qué tiene que ver, digo, el que lo falso se entienda y el que entender sea comprender con ciencia que algo existe: a mí no me importa; tú verás.

Porque si también lo falso de algún modo se entiende, y esta no es la definición de todo acto de entender, sino de uno concreto, entonces no debí ser reprendido por decir que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' se entiende y es en el entendimiento, antes de que sea seguro que aquello exista también en la realidad.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 86-87.)

10. Sobre la inteligibilidad del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» como expresivo de la esencia misma de Dios

7. Después, respecto a lo que dices de que difícilmente puede ser creíble que, cuando ello fuese proferido y escuchado, no se pudiese pensar que no existe del modo en que también puede pensarse que Dios no existe: que respondan por mí los que han alcanzado al menos un poco de la ciencia del disputar y argumentar.

Pues ¿acaso es razonable que alguien niegue lo que entiende, porque se dice que existe aquello que niega porque no lo entiende? O si alguna vez se niega lo que se entiende *hasta cierto punto*, y es lo mismo que lo que *de ningún modo* se entiende: ¿no se prueba más fácilmente lo que es dudoso acerca de lo que es en algún entendimiento, que acerca de lo que no es en ninguno? Por lo cual tampoco puede ser creíble que alguno niegue 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' –que, una vez escuchado, *de algún modo* se entiende– porque niega a Dios, cuyo significado no piensa *de ningún modo*. O si se niega también, por no entenderlo *completamente*, ¿acaso no se prueba más fácilmente lo que se entiende *de algún modo*, que lo que *de ningún modo*?

Luego no sin razón he aducido 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', contra el necio, para probar que Dios existe, puesto que esto no lo entiende *de ningún modo*, y aquello en cambio *de algún modo*.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 87-88.)

11. Sobre el ejemplo del pintor

8. Lo que, por otra parte, con tanto celo pruebas, que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' no es tal como la pintura todavía no realizada en el entendimiento del pintor, se hace sin razón. En efecto, no he presentado la pintura preconcebida como si quisiese afirmar que aquello de lo que se trataba era de tal condición, sino solo para poder mostrar que hay algo en el entendimiento que no se entiende que exista.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, p. 88.)

12. Sobre la relación existente entre el *esse in intellectu* de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» y las esencias finitas y limitadas

Asimismo, lo que dices de que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', cuando lo escuchas, no lo puedes pensar o tener en el entendimiento conforme a una cosa a ti conocida por el género o por la especie, puesto que ni conoces la propia cosa, ni puedes conjeturarla a partir de otra similar: es evidente que la cosa es de otro modo.

Pues es evidente a cualquier mente razonable que, puesto que todo bien menor es tanto semejante a un bien mayor cuanto es bueno, elevándonos a los bienes mayores desde los menores, podemos inferir mucho, a partir de las cosas que son tales que puede pensarse algo mayor que ellas, acerca de aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.

Pues ¿quién, por ejemplo, aunque no crea que lo que piensa existe en la realidad, no puede al menos pensar que si es bueno algo que tiene inicio y fin, mucho mejor será lo bueno que, aunque empiece, no termina; y que del mismo modo que esto es mejor que aquello, así también es mejor que esto lo que no tiene ni fin ni inicio, aunque siempre atraviese el presente, desde el pasado hacia el futuro; y que, haya o no en la realidad algo de este tipo, mucho mejor que ello es lo que de ningún modo necesita o es obligado a cambiar o moverse?

¿Acaso no se puede pensar esto, o se puede pensar algo mayor? ¿O no es esto inferir aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, a partir de aquello mayor que lo cual se puede pensar algo?

Luego hay algo de donde se puede inferir 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar'. Así de fácilmente puede, por tanto, ser refutado el necio que no acepta la sagrada autoridad, si niega que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' pueda ser inferido a partir de otras cosas.

Pero si lo niega algún católico, que recuerde que «lo invisible» de Dios, «también su eterno poder y su divinidad, se ha hecho visible a la inteligencia después de la creación del mundo a través de lo creado».

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 89-90.)

13. Sobre la pensabilidad e inteligibilidad de la esencia misma «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» y la pensabilidad e inteligibilidad de su *esse in intellectu*

9. Pero aunque fuese verdad que no se puede pensar o entender aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, no sería sin embargo falso el que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' se puede pensar y entender.

Pues así como nada impide que se diga 'inefable', aunque lo llamado 'inefable' no pueda ser dicho; y se puede pensar 'no pensable', aunque no se pueda pensar aquello a lo que conviene ser llamado 'no pensable': del mismo modo, cuando se dice 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', sin ninguna duda lo que se escucha se puede pensar y entender,

aunque no se pueda pensar o entender aquella realidad mayor que la cual nada se puede pensar.

Pues aunque alguno sea tan necio que diga que no existe algo mayor que lo cual nada puede pensarse, sin embargo no será tan desvergonzado como para decir que no puede entender o pensar lo que dice. Y si se encuentra uno de este tipo, no se deben solo rechazar sus palabras, sino que también él mismo debe ser despreciado. Luego todo el que niegue que existe algo mayor que lo cual nada se puede pensar, ciertamente entiende y piensa la negación que hace. Y no puede entender o pensar esta negación sin sus partes. Pero 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' es una parte de ella. Luego quienquiera que niegue esto, entiende y piensa 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar'.

Es evidente, además, que del mismo modo se puede pensar y entender lo que no puede no ser.

Pero el que piensa esto, piensa más que el que piensa lo que puede no existir. Luego mientras se piensa 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar', si se piensa lo que puede no existir, no se piensa aquello mayor que lo cual nada se puede pensar. Pero no se puede al mismo tiempo pensar y no pensar lo mismo. Por tanto, quien piensa aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, no piensa lo que puede no existir, sino lo que no puede. Por ello, es necesario que exista lo que piensa, puesto que todo lo que puede no existir, no es lo que él piensa.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 90-91.)

14. Conclusión compendiadora de la contrarréplica: el «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» existe necesariamente en la realidad

10. Creo que he mostrado que en el opúsculo precedente he probado, con una argumentación no débil sino suficientemente necesaria, que existe en la propia realidad aquello mayor que lo cual nada se puede pensar; y que tal argumentación no se debilita por la consistencia de objeción alguna.

Pues el significado de esta expresión contiene en sí tanta fuerza que, precisamente porque se entiende o se piensa esto mismo que se dice, se prueba necesariamente que existe realmente, y que ello mismo es todo lo que se debe creer de la sustancia divina. Pues de la sustancia divina creemos todo lo que se puede pensar absolutamente que es mejor ser que no ser. Por ejemplo: es mejor ser eterno que no eterno, bueno que no bueno,

incluso la propia bondad que no la propia bondad. Pero aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, no puede no ser nada de este tipo. Luego es necesario que 'aquello mayor que lo cual nada se puede pensar' sea todo lo que conviene que se crea de la esencia divina.

(*Proslogion*: (2) «Qué responde a esto el autor del opúsculo. (Respuesta de San Anselmo)». Trad. esp. de Miguel Pérez de Laborda, Pamplona, EUNSA, pp. 91-92.)

Capítulo 3

La crítica de Tomás de Aquino

1. Cuadro cronológico

1.1. Datos biobibliográficos

1225: Nace Tomás de Aquino (proclamado santo por la Iglesia católica) en Roccasecca, cerca de la localidad de Aquino, de donde toma el apelativo.

1230-1239: Inicia su formación como oblato en el monasterio de Montecasino.

1239-1243: Cursa estudios en la Universidad de Nápoles.

1244: Ingresa en la Orden de Predicadores Dominicos.

1247: Es enviado a París a fin de cursar estudios con el maestro Alberto Magno.

1248-1251: Prosigue sus estudios en Colonia, también con Alberto Magno.

1251: Es ordenado sacerdote. Inicia su carrera docente en Colonia.

1252: Se traslada a París, donde sigue ejerciendo la docencia como Bachiller Bíblico.

1254: Continúa ejerciendo la docencia en París en calidad de Bachiller Sentenciario. Redacta *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo.*

1256: Ejerce, también en París, como Maestro Regente de Teología. Redacta *Cuestiones disputadas sobre la verdad.*

1259: Se traslada a Italia. Da comienzo a la redacción de la *Suma contra los gentiles.*

1262: Reside en Orvieto.

1264: Da conclusión a la *Suma contra los gentiles.*

1265: Se traslada a Roma.

1266: Comienza la redacción de la *Suma de Teología,* cuya tercera parte dejará inconclusa. También inicia los comentarios a diversas obras de Aristóteles.

1267: Se instala en Viterbo.

1268: Concluye la *Exposición a los ocho libros de la Física de Aristóteles.* Comienza la *Exposición a los doce libros de la Metafísica de Aristóteles,* que no concluirá hasta 1272.

1269: Inicia una segunda etapa de profesorado en París.

1272: Regresa a Italia, ejerciendo como profesor en la Universidad de Nápoles.

1274: Emprende viaje a fin de asistir al II Concilio de Lyon. Muere el 7 de marzo en el monasterio de Fossanova.

1323: Es canonizado como santo de la Iglesia Católica por el papa Juan XXII.

1567: Es nombrado doctor de la Iglesia por el papa Pío V.

1880: Es proclamado patrón de las escuelas católicas por el papa León XIII.

1.2. Acontecimientos filosóficos y culturales

480-525: Vida de S. Boecio, filósofo y poeta latino romano citado por Tomás de Aquino en *Suma de Teología* y *Cuestiones disputadas sobre la verdad.*

675-749: Vida de Juan Damasceno, teólogo y escritor sirio citado por Tomás de Aquino en *Suma de Teología, Suma contra los gentiles* y *Cuestiones disputadas sobre la verdad.*

980-1037: Vida de Avicena, polímata, médico, filósofo, astrónomo y científico persa citado por Tomás de Aquino en *Cuestiones disputadas sobre la verdad.*

1110-1160: Vida de Pedro Lombardo, teólogo escolástico y obispo citado por Tomás de Aquino en *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo.*

1138-1204: Vida de Rabí Moisés (Maimónides), médico, filósofo, astrónomo y rabino citado por Tomás de Aquino en *Cuestiones disputadas sobre la verdad.*

1224: Fundación de la universidad de Nápoles por el emperador Federico II.

1226: Comienzan las obras de construcción de la catedral de Toledo.

1229: Se encomienda una cátedra a los dominicos en la universidad de París.

1231: Gregorio IX mantiene la prohibición de la posesión, lectura y difusión de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles hasta que fueran revisadas por una comisión de teólogos. Los dominicos reciben una segunda cátedra en París.

1234: Canonización de santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de los Predicadores Dominicos.

1235: Nace Raimundo Lulio.

1245: I Concilio de Lyon. Muere Alejandro de Hales.

1248: San Buenaventura concluye sus estudios de teología en París, dando inicio a su carrera docente.

1254: Se reconoce la Universidad de Salamanca por una bula de Inocencio IV. Robert de Sorbón funda en París una escuela de teología, denominada posteriormente Sorbona. Se inicia la construcción de la catedral de León.
1260: Nace el maestro Eckhart.
1265: Nace Dante Alighieri.
1266: Nace Duns Scoto.
1274: Muere san Buenaventura. II Concilio de Lyon.

1.3. Acontecimientos políticos y sociales

1212: Alfonso VIII de Castilla derrota a los musulmanes en la batalla de las Navas de Tolosa, decisiva para el desarrollo posterior de la Reconquista.
1213-1276: Reinado de Jaime I «el Conquistador» de Aragón.
1214: Muere Alfonso VIII de Castilla.
1214-1217: Reinado de Enrique I de Castilla.
1217-1252: Reinado de Fernando III «el Santo» de Castilla.
1220-1250: Federico II «Asombro del mundo», emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Mantiene relaciones tensas, a menudo hostiles, frente al papado.
1223-1226: Reinado de Luis VIII de Francia.
1226-1270: Reinado de Luis IX (san Luis) de Francia.
1227: Muere el papa Honorio III. El emperador Federico II es excomulgado debido a las hostilidades que lo enfrentan con el nuevo papa.
1227-1241: Papado de Gregorio IX.
1228-1229: Durante este período, organizada por el papa Gregorio IX, se desarrolla la Sexta Cruzada.
1230: Fernando III «el Santo» pasa a ser también rey de León. Se firma la Paz de San Germano entre el emperador Federico II y el papa Gregorio IX.
1231: El papa Gregorio IX crea la Inquisición Pontificia.
1239: El emperador Federico II es excomulgado por segunda vez.
1243-1254: Papado de Inocencio IV.
1244: Se firma el Tratado de Almizra (Alicante) entre el rey Jaime I «el Conquistador» de Aragón y el rey Fernando III «el Santo» de Castilla y León, por el que se fijan los límites del reino de Valencia.
1248: Fernando III «el Santo» de Castilla y León reconquista Sevilla, ampliándose los confines de su reino hasta el Guadalquivir.
1248-1254: Durante este período, organizada por el rey Luis IX de Francia, se desarrolla la Séptima Cruzada.
1252-1284: Reinado de Alfonso X «el Sabio» de Castilla y León.

1270: Organizada por el rey Luis IX de Francia, se desarrolla la Octava Cruzada, en el transcurso de la cual muere el propio rey.
1270-1285: Reinado de Felipe III «el Atrevido» de Francia.
1271: Se inicia el pontificado de Gregorio X.
1271-1272: Durante este período, organizada por el papa Gregorio X, se desarrolla la Novena Cruzada.

2. El argumento

2.1. *La posición del autor*

Tomás de Aquino coincide con Anselmo de Canterbury en considerar la proposición «Dios existe» como una verdad de evidencia inmediata. Ahora bien, lo que el Aquinate no está dispuesto a admitir (y en esto radica su originalidad con respecto al argumento ontológico) es que esa evidencia inmediata sea accesible al humano entendimiento.

Ante todo, él distingue dos tipos de verdades esencialmente diferentes entre sí: las verdades de evidencia inmediata o intuitiva y las verdades de evidencia mediata o demostrativa. Como ejemplos de estas últimas podemos mencionar el teorema de Pitágoras en geometría o la ley lógica «modus tollendo tollens». En ellas, la evidencia no es inmediata, directa, intuitiva. Por ello, para que estas verdades nos sean realmente evidentes, necesitamos *demostrarlas*, esto es, reducirlas progresivamente a principios elementales (estos sí, evidentes por sí mismos) que expliquen y den cuenta en última instancia de las mismas.

A su vez, son verdades de evidencia inmediata o intuitiva, por ejemplo, estas: «la recta es la línea más corta entre dos puntos» o «no es posible que una cosa sea y no sea a la vez lo que es». Ambas nos son intuitiva, directamente evidentes, evidentes con su mero presentarse ante nuestra mirada intelectual, sin necesidad de demostración o explicación de ningún tipo. El carácter de evidencia inmediata o intuitiva que presentan las proposiciones de esta segunda clase radica en última instancia para Tomás de Aquino en el hecho de que en ellas sujeto y predicado se identifican o, al menos, en ellas el predicado es ingrediente significativo del sujeto. Tomás de Aquino pone como ejemplos ilustrativos al respecto: «lo incorpóreo no ocupa lugar», «el hombre es animal», «el todo es mayor que la parte», etcétera. Dada la relación existente entre sujeto y predicado que presentan estas verdades, *conocido* el significado de uno y otro, nos resultan intuitiva e inmediatamente evidentes las mismas.

Pues bien, para el Aquinate, la proposición «Dios existe» es una verdad que, *en un determinado sentido*, ha de incluirse en este segundo

grupo de verdades. En efecto, él distingue en este grupo (sobre la base de un texto de Aristóteles de los *Analíticos segundos*, I, 2) dos diferentes subespecies: las verdades evidentes en sí mismas o absolutamente pero no relativamente o para nosotros, y las verdades evidentes en sí mismas o absolutamente y también relativamente o para nosotros. Ambas subespecies comparten la común característica de ser evidentes en sí mismas, de ser verdades primeras, radicales, fundamentales, de no precisar por tanto, *en sentido estricto*, de proceso demostrativo o argumentativo alguno para descubrir su evidencia. La diferencia entre ambas subespecies (diferencia sustantiva) radica en el diferente papel que con respecto a ellas desempeña el sujeto cognoscente que las aprehende. Este sujeto es un mero factor extrínseco que en nada afecta a la índole misma de la verdad, pero que, como punto de referencia, sí establece una diferencia esencial entre dos formas fundamentales de conocimiento: el conocimiento intuitivo propiamente dicho y el demostrativo. Como ejemplos de verdades evidentes en sí mismas, que lo son absolutamente y también relativamente a nosotros (a nosotros, como sujetos cognoscentes humanos), podemos mencionar: «en el triángulo rectángulo, el lado mayor se opone al ángulo mayor», «en el círculo, todos sus puntos equidistan del centro» o «el todo es mayor que la parte». Todas ellas son evidentes en sí mismas, absolutamente evidentes, evidentes en un mundo ideal de esencias en sí mismo considerado. Pero también todas ellas son evidentes *relativamente o para nosotros*; nosotros, seres humanos, poseemos la suficiente capacidad cognoscitiva para aprehender intuitivamente esa evidencia. Y la poseemos porque las esencias que se hallan implicadas en tales verdades (triángulo rectángulo, círculo, todo, parte) *nos son enteramente cognoscibles, de ellas tenemos un conocimiento cabal, exhaustivo*.

La subespecie de verdades evidentes en sí mismas o evidentes en términos absolutos, pero que no son tales relativamente o respecto a nosotros, hállase integrada por verdades inaccesibles al sujeto cognoscente que pretende aprehenderlas. Y son inaccesibles porque tal sujeto no alcanza a comprender cabalmente el significado de las esencias en ellas implicadas. Así, por ejemplo, las verdades (evidentes en sí, absolutamente evidentes) «lo incorpóreo no ocupa lugar» o «lo inmutable es intemporal» son inaccesibles, inalcanzables cognoscitivamente hablando, por aquellos sujetos que desconocen lo que es lo incorpóreo y lo que es lo inmutable. También las verdades (evidentes en sí mismas, evidentes en términos absolutos) «el color supone extensión» y «el sonido implica duración» son inaccesibles, respectivamente, para el ciego de nacimiento y para el sordo que lo es

desde que nació. Pues el primero no ha tenido nunca la intuición del color, y el segundo carece por completo de la experiencia del sonido.

Pues bien, para el Aquinate, la proposición «Dios existe» forma parte de esta segunda subespecie de verdades evidentes en sí, de verdades que en sí mismas son absolutamente evidentes, pero que no lo son con respecto al entendimiento humano, cuya limitada capacidad cognoscitiva no alcanza a comprender cabalmente el significado de la esencia implicada en tal verdad, esto es, el significado de la esencia «Dios». En sí misma, en términos absolutos, esa verdad es plenamente evidente, incluso la verdad más evidente de todas cuantas podamos considerar. En ella, en efecto, sujeto y predicado se identifican por entero, dado que la esencia de Dios, antes que nada, consiste precisamente en ser, en existir («*Deus ipsum esse subsistens*», sostiene Tomás de Aquino: «Dios es el mismo ser subsistente»).

Mas tal evidencia absolutamente luminosa que presenta esta verdad es inaccesible a nuestro finito y limitado entendimiento. Este (se expresa metafóricamente el Aquinate, citando un texto de Aristóteles, *Metafísica*, II, 1) hállase con respecto a aquella como se halla el ojo de la lechuza con respecto a la luz del sol. Del mismo modo que el ojo de la lechuza queda deslumbrado, cegado, por la intensa luz que este proyecta, así también nuestro entendimiento, escasamente dotado, es incapaz de contemplar directamente, de forma intuitiva, la esencia «Dios». Esta esencia no es accesible por sí a nuestro entendimiento; por ello, a la verdad expresada en la proposición «Dios existe» hemos de llegar por una vía ajena, extrínseca a la esencia en cuestión, por un vía que parta directamente de los efectos de esa esencia en el mundo, con lo que esa esencia, la esencia divina, se convertirá, bajo este nuevo respecto, en Causa última, suprema, de todo cuanto hay.

Teniendo en cuenta esto, Tomás de Aquino parece estar de acuerdo con Anselmo cuando este, en el capítulo IV del *Proslogion*, justifica la tesis del insensato, que no ha pensado la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» según lo que la cosa misma es, *sino solo de acuerdo con una simple y mera significación nominal*. Pensándola únicamente así (superficial, externamente) y no inteligiéndola propiamente, no accediendo intelectualmente a su interioridad misma, está claro para Anselmo que el insensato no puede mantener una tesis diferente a la que de hecho mantiene: «Dios no existe». En esto, Tomás de Aquino coincide por entero con el arzobispo de Canterbury: el insensato, *dada la forma que tiene de pensar la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»*, no puede ser más

que eso, insensato, y sostener la tesis que sostiene: «Dios no existe». Mas en lo que Tomás de Aquino disiente totalmente de Anselmo es *en que haya otra forma distinta para el hombre de pensar la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»*, una forma por la que se intelija esa esencia, por la que se acceda a su núcleo, a su interioridad misma.

De Dios, del «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», no cabe, para el humano entendimiento, más que una simple significación nominal, un mero concepto subjetivo del espíritu, que no representa, que no puede representar de ningún modo lo que esa esencia es en su intimidad misma. Por tanto, un argumento (como Tomás de Aquino piensa que es el de Anselmo) que, partiendo de una mera significación nominal como premisa, pretenda concluir en una afirmación de realidad, es un sofisma lógico de los más ilegítimos que cabe considerar. El argumento anselmiano, sostiene el Aquinate, comete la falacia lógica conocida como *metábasis eis állo génos*, consistente en transitar insensiblemente del orden del pensar, del orden de las puras significaciones nominales o conceptos subjetivos del entendimiento, al orden real de las cosas existentes: partiendo en él, en efecto, de una simple descripción nominal de Dios como «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», se concluye ilegítimamente en una afirmación existencial, de realidad, según la cual la significación, el concepto subjetivo de partida, existe en el ámbito de las cosas reales. Y lo que Tomás de Aquino denuncia es que, *en ningún caso*, es lícito, partiendo de meros conceptos, de simples ideas subjetivas, de meras significaciones, formular verdades existenciales correspondientes. El comportamiento significativo de partida, *por sí mismo*, no confiere realidad a las significaciones. Si, pues, partimos de significaciones (como hace Anselmo en su argumento), es para permanecer siempre en ellas, para no salir nunca de ellas. Todo razonamiento que parta de una significación habrá de concluir siempre, por tortuoso, intrincado y pretencioso que sea el camino, en una mera significación. Por ello, la conclusión correcta del argumento de Anselmo, sostiene el Aquinate, habría debido ser: «Dios, el "Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", *significa* que existe en la realidad»; y con ello, no habríamos probado todavía, en absoluto, que esa significación se correspondiese con algo real.

Está claro por todo lo precedente que, ante todo, Tomás de Aquino recusa la validez del argumento anselmiano por entender que el segundo supuesto metafísico que debe subyacer en él, a saber, la cognoscibilidad humana de la esencia «Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», no se cumple. El entendimiento humano debe conformarse con tener de

Dios, dada su sobreabundancia óntica (empleando la expresión anselmiana del capítulo IV del *Proslogion*), un pensar según una mera descripción nominal (*cogitare secundum vocem*), pensar que no da en absoluto para concluir en afirmaciones de realidad. Y concluir así, como Tomás de Aquino sostiene que hace Anselmo, es cometer esa falacia lógica tan grave, que él denunció explícitamente por vez primera.

Finalmente, frente a la tesis tomista (tesis fundamental contra la validez del argumento ontológico) de la cognoscibilidad en sí pero no para nosotros de la proposición «Dios existe», cabe objetar lo siguiente: ¿no es acaso cierto que la condición de posibilidad de que se admita la evidencia en sí de esta proposición (evidente en sí y no para nosotros) es precisamente el conocimiento que de algún modo tenemos nosotros de la verdad de la misma y, por tanto, el conocimiento que, por deficiente e imperfecto que sea, poseemos nosotros de la esencia del Ser divino? ¿Podemos coherentemente defender la tesis de que la proposición «Dios existe» es evidente en sí pero no para nosotros? ¿No es acaso *nuestro* conocimiento, por débil y precario que sea, de la esencia del Ser supremamente perfecto el que nos permite sentar la tesis de la evidencia en sí de la proposición «Dios existe»? Parece, pues, frente a Tomás de Aquino y (como veremos más adelante) también frente a Brentano, que una cierta noticia cognoscitiva del ser de Dios, suficiente para aprehender de forma inmediata la necesidad de su existencia, le es posible al humano entendimiento. En la base de las diferentes formulaciones del argumento ontológico se halla este deficiente pero suficiente conocimiento de la esencia del Ser supremo. Anselmo de Canterbury, Descartes o Leibniz, por ejemplo, son buena prueba de ello.

2.2. Bibliografía

2.2.1. Textos fuente

Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, parte I, cuestión 2, artículo 1. Trad. esp. de José Martorell Capó y notas doctrinales de Sebastián Fuster Perelló, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 108-109.

— *Suma contra los gentiles*, libro I, capítulos 10-11. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 115-119.

— *De veritate*, cuestión X, artículo 12. Trad. esp. de Ángel Luis González, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, Universidad de Navarra, 2001, pp. 95-103.

— *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, libro 1, distinción 3, cuestión 1, artículo 2. Ed. preparada por Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2002, vol. 1/1, pp. 167-169.

2.2.2. *Estudios críticos*

Cerezo Galán, Pedro, «La onto-teo-logía y el argumento ontológico. (Exégesis de la crítica tomista)», en: *Revista de Filosofía*, 25 (1966), pp. 413-458.

Cosgrove, Matthew R., «Thomas Aquinas on Anselm's Argument», en: *The Review of Metaphysics*, 27 (1974), pp. 513-530.

Herrlin, Olle, «The Ontological Proof in Thomistic and Kantian Interpretation», en: *Uppsala Universitests* Årsskrit *Acta Universitatis Upsaliensis*, 9 (1950), pp. 1-116.

Paolinelli, Marco, «San Tommaso e Ch. Wolff sull'argomento ontologico», en: *Rivista di Filosofia NeoScolastica*, 66 (1974), pp. 897-945.

Saranyana, José Ignacio, «La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo xiii (1220-1270)», en: *Veritate Catholicae. Festschrift für Leo Scheffezyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg, Pattloch Verlag, 1985, pp. 612-627.

2.3. *Guía de contenidos*

- Sentido último de la proposición «Dios existe» para Anselmo de Canterbury: verdad de evidencia inmediata.
- Dos tipos de proposiciones verdaderas: de evidencia inmediata o intuitiva (ejemplos) y de evidencia mediata o demostrativa (ejemplos).
- Dos tipos de verdades de evidencia inmediata o intuitiva: en sí mismas o absolutamente, y no relativamente o para nosotros (ejemplos); en sí mismas o absolutamente, y también relativamente o para nosotros (ejemplos).
- Tipo de evidencia inmediata de la verdad de la proposición «Dios existe»: absolutamente o en sí misma y no relativamente o para nosotros.
- Razón de la evidencia absoluta o en sí misma de la verdad de la proposición «Dios existe»: la esencia de Dios es el mismo ser subsistente (*ipsum esse subsistens*).
- Razón de la no evidencia relativa o para nosotros de la verdad de la proposición «Dios existe»: inaccesibilidad para el humano entendimiento de la esencia de Dios.

- Dada esta inaccesibilidad:
  1) En ocasiones, la esencia de Dios no se ha equiparado a lo más perfecto.
  2) Lo más perfecto en el entendimiento no se ha probado que exista también en la realidad.
  3) Pensar que Dios no existe no es menguar la esencia de Dios, sino constatar la debilidad del entendimiento humano.
- Solo para los bienaventurados es de evidencia inmediata la verdad de la proposición «Dios existe», pues para ellos sí es accesible la esencia de Dios.
- Por tanto, la existencia de Dios debe ser demostrada, no a partir de su misma esencia, sino a partir de sus efectos en el mundo: las cinco vías tomistas.
- Crítica de la posición tomista: ¿la condición de posibilidad de la afirmación de la evidencia en sí o absolutamente de la verdad de la proposición «Dios existe», no es acaso la evidencia relativa o para nosotros de tal verdad?

2.4. Los textos

1. Texto aristotélico de referencia: distinción entre lo anterior y más conocido absolutamente o en sí y lo anterior y más conocido relativamente o para nosotros

Ahora bien, son anteriores y más conocidas de dos maneras: pues no es lo mismo lo anterior por naturaleza y lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros. Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares: y todas estas se oponen entre sí.

(Aristóteles, *Analíticos Segundos*, I, 2, 72a33-b6. Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988.)

2. Tipos de evidencia inmediata de las proposiciones: evidencia absoluta o en sí y evidencia relativa o para nosotros

Hay que decir: La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no para nosotros; otro, en sí misma y para nosotros. Así, una pro-

posición es evidente por sí misma cuando el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como *el hombre es animal,* ya que el predicado *animal* está incluido en el concepto de hombre. De este modo, si todos conocieran en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición sería evidente para todos. Esto es lo que sucede con los primeros principios de la demostración, pues sus términos como ser-no ser, todo-parte, y otros parecidos, son tan comunes que nadie los ignora.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio, que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que solo comprenden los sabios, por ejemplo, *lo incorpóreo no ocupa lugar.*

Por consiguiente, digo: La proposición *Dios existe,* en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos [...]. Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.

(*Suma de teología,* parte 1, cuestión 2, artículo 1. Trad. esp. de José Martorell Capó y notas doctrinales de Sebastián Fuster Perelló, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 108-109.)

3. Aparente cognoscibilidad humana de la evidencia en sí o inmediata de la proposición «Dios existe»

Toda disertación que se dirija a probar que Dios es les parece superflua a quienes afirman que Dios es, es evidente por sí mismo, de suerte que no vale pensar en lo contrario. Y así no se puede demostrar que Dios es.

He aquí las razones que apoyan esta opinión: se dice evidente por sí mismo lo que se comprende con solo conocer sus términos. Así, conocido lo que es el todo y lo que es la parte, en el acto se conoce que el todo es mayor que la parte. Y esto mismo sucede cuando afirmamos que *Dios es.* Pues entendemos en el término Dios el ser más perfecto que puede pensarse. Este concepto se forma en el entendimiento del que oye y entiende el nombre de Dios, de suerte que Dios es ya al menos en el entendimiento. Pero Dios no puede ser solo en el entendimiento, porque más es ser en el entendimiento y en la realidad que solo en el entendimiento. Y Dios es tal, que no puede haber ser mayor, como prueba su misma definición. Por

consiguiente, que Dios es, es evidente por sí mismo, como lo manifiesta el significado de su nombre.

(*Suma contra los gentiles,* libro 1, capítulo 10. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 115-116.)

* * * * * *

Es necesario que sean evidentes por sí mismas las proposiciones en que se afirma lo idéntico de sí mismo: *el hombre es hombre*; y también aquellas en que el predicado está incluido en la definición del sujeto, como *el hombre es animal*. Ahora bien, entre las muchas cosas que podemos afirmar de Dios, la principal es que su ser es su esencia, como más adelante se dirá, identificándose la contestación a las preguntas *qué es*, y *si es*. Cuando decimos, por tanto *Dios es*, o el predicado es idéntico al sujeto o, por lo menos, está incluido en su definición. Por consiguiente, que Dios es, es evidente por sí mismo.

(*Suma contra los gentiles,* libro 1, capítulo 10. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 116-117.)

4. Tipo de evidencia de la proposición «Dios existe». Tres diferentes posiciones. La tesis de Tomás de Aquino

Respuesta. Hay que afirmar que sobre esta cuestión se encuentran tres opiniones; algunos en efecto, como señala Rabbi Moisés, dijeron que la existencia de Dios no es de suyo evidente y ni siquiera es conocida por demostración, sino que es aceptada solamente por fe, y para afirmar esto les indujo la debilidad de las razones que muchos aducen para probar la existencia de Dios; otros por su parte, afirmaron, como Avicena, que la existencia de Dios no es de suyo evidente, y sin embargo es conocida por demostración; y otros, en fin, como S. Anselmo, opinan que la existencia de Dios es de suyo evidente por cuanto nadie puede pensar interiormente que Dios no exista, aunque pueda proferirlo externamente y pensar interiormente las palabra con las que lo profiere. Ahora bien, la primera opinión parece manifiestamente falsa; se encuentra, en efecto, que la existencia de Dios ha sido probada también por los filósofos con demostraciones irrefragables, aunque incluso algunos para mostrarlo hayan introducido algunas razones frívolas; en cambio, de las dos opiniones siguientes ambas son verdaderas bajo un cierto aspecto.

En efecto, algo es evidente de suyo de una doble manera, a saber, en sí mismo y con respecto a nosotros. Así pues, la existencia de Dios es evidente de suyo en sí misma, pero no por respecto a nosotros; y por tanto, nos es necesario para conocerla plantear demostraciones sacadas a partir de los efectos. Y esto se muestra de la siguiente manera. Para que algo sea de suyo evidente en sí mismo no se requiere otra cosa sino que el predicado pertenezca a la razón del sujeto; en ese caso, por tanto, el sujeto no puede pensarse sin que comparezca que el predicado está presente en él; en cambio para que sea de suyo evidente para nosotros, es preciso que nos sea conocida la razón del sujeto, en la que se incluye el predicado. Y de ahí procede que algunas cosas son evidentes de suyo para todos, a saber, cuando tales proposiciones tienen sujetos tales que su noción es conocida por todos, como por ejemplo que el todo es mayor que una parte; todos, en efecto, saben lo que es el todo y lo que es una parte; algunas cosas, en cambio, son evidentes de suyo solamente para los sabios, los cuales conocen las nociones de los términos, mientras que son desconocidas por el vulgo. Y según esto Boecio en su libro de *Las semanas* afirma que «hay un doble modo de concepciones comunes; uno, común a todos, como la siguiente proposición: si se suprimen cantidades iguales a cosas iguales, etc.; el otro, pertenece solamente a los más doctos, como por ejemplo que las realidades incorpóreas no están en un lugar, lo cual es comprendido por los doctos y no por el vulgo», puesto que la consideración del vulgo no puede trascender la imaginación de modo tal que pueda alcanzar la noción de realidad incorpórea. Ahora bien, el ser no está incluido en la noción de criatura alguna; en efecto el ser de cualquier creatura es distinto de su quididad; de ahí que no puede decirse de criatura alguna que su existencia sea de suyo evidente incluso en sí misma. Pero en Dios su ser se incluye en la noción de su quididad, puesto que en él es lo mismo lo que es y su ser, como afirma Boecio, y es idéntico saber si es y lo que es, como afirma Avicena; y por tanto en lo que es en sí mismo es evidente de suyo. Pero como la quididad de Dios no es conocida por nosotros, por eso por lo que respecta a nosotros la existencia de Dios no es inmediatamente evidente, sino que necesita demostración; en cambio, en el cielo, donde veremos la esencia de Dios, la existencia de Dios será para nosotros mucho más evidente de suyo de lo que ahora es evidente para nosotros que la afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas.

Así pues, ya que ambas partes de la cuestión en cuanto a algún aspecto son verdaderas, es preciso responder a las razones de ambas partes.

[...]

4. A lo cuarto hay que afirmar que esa argumentación sería concluyente si fuese para nosotros de suyo evidente que la deidad misma es el ser de Dios; esto ciertamente ahora no es de suyo evidente para nosotros ya que no vemos a Dios por esencia, sino que tenemos necesidad, para afirmar eso, o de una demostración o de la fe.

[...]

10. A lo décimo hay que afirmar que aunque el nombre de Dios es El que es, sin embargo no es de suyo evidente para nosotros, y por tanto el argumento no es concluyente.

Respuesta a los argumentos contrarios

[...]

3. A lo tercero hay que afirmar que el hecho de que no podamos conocer la existencia de Dios más que a partir de los efectos procede de un defecto de nuestro conocimiento; de ahí que por eso no se excluye que ella sea en sí misma evidente de suyo.

(*De veritate*, cuestión x, artículo 12. Trad. esp. de Ángel Luis González, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, Universidad de Navarra, 2001, pp. 98-101.)

* * * * * *

Solución

Sobre el conocimiento de una realidad, uno puede hablar de dos modos: o según la realidad en sí misma, o en relación a nosotros. Así pues, hablando de Dios en sí mismo, la existencia es de por sí evidente, y él mismo es de por sí conocido, no porque lo hagamos inteligible como hacemos inteligibles en acto las cosas materiales.

[...]

Respuestas

[...]

2. Nuestra vista es proporcionada para ver la luz corporal por sí misma; pero nuestro entendimiento no es proporcionado para conocer con conocimiento natural algo, a no ser mediante las realidades sensibles; y, por eso, no le es posible llegar a las cosas inteligibles puras, sino argumentando.

(*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, libro 1, distinción 3, cuestión 1, artículo 2. Ed. preparada por Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2002, vol. 1/1, pp. 168-169.)

* * * * * *

Procede también, en parte [*sc.* la tesis de que la existencia de Dios es evidente de suyo], de que no se distingue entre lo que es evidente en sí y absolutamente y lo que es evidente en sí con respecto a nosotros. Que Dios es, es ciertamente evidente en absoluto, porque Él es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que no podemos concebir lo que es, no es evidente. Por ejemplo, que el todo sea mayor que su parte es en absoluto evidente. Pero no lo es para el que no concibe qué es el todo. Y así sucede que nuestro entendimiento se halla, respecto a lo más evidente, como el ojo de la lechuza respecto del sol, como se dice en el libro segundo de la *Metafísica*.

(*Suma contra los gentiles*, libro I, capítulo 11. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 117-118.)

* * * * * *

Este mismo argumento resuelve la *tercera* razón. Así como para nosotros es evidente en sí que el todo es mayor que su parte, así que Dios es, es evidentísimo en sí para los que ven la esencia divina, por ser esta su ser. Mas, como no podemos ver su esencia, llegamos a conocer su ser no por su ser mismo, sino por sus efectos.

(*Suma contra los gentiles*, libro I, capítulo 11. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 119.)

5. Formulación anselmiana del argumento y crítica tomista: la *metábasis eis állo génos*

Objeciones por las que parece que Dios es evidente por sí mismo:

[...]

2. Más aún. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto, el Filósofo en I *Poster*, lo atribuye a los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. Por eso, una vez comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da solo en el entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente está en el enten-

dimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.

[...]

Respuesta a las objeciones:

[...]

2. *A la segunda hay que decir:* Es probable que quien oiga la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan solo en la comprehensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

(*Suma de teología*, parte I, cuestión 2, artículo 1. Trad. esp. de José Martorell Capó y notas doctrinales de Sebastián Fuster Perelló, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 108-109.)

* * * * * *

[...] se dice evidente por sí mismo lo que se comprende con solo conocer sus términos. Así, conocido lo que es el todo y lo que es la parte, en el acto se conoce que el todo es mayor que la parte. Y esto mismo sucede cuando afirmamos que *Dios es*. Pues entendemos en el término Dios el ser más perfecto que puede pensarse. Este concepto se forma en el entendimiento del que oye y entiende el nombre de Dios, de suerte que Dios es ya al menos en el entendimiento. Pero Dios no puede ser solo en el entendimiento, porque más es ser en el entendimiento y en la realidad que solo en el entendimiento. Y Dios es tal, que no puede haber ser mayor, como prueba su misma definición. Por consiguiente, que Dios es, es evidente por sí mismo, como lo manifiesta el significado de su nombre.

(*Suma contra los gentiles*, libro I, capítulo 10. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 116.)

* * * * * *

No es necesario que, conocido el significado del término *Dios*, sea evidente inmediatamente que es, como afirmaba la *primera* razón. En primer lugar, porque no es para todos evidente, ni aun para los que conceden que Dios es, que sea el ser más perfecto que se puede pensar, pues muchos

de los antiguos hasta afirmaron que este mundo es Dios. Ni siquiera las diversas interpretaciones que San Juan Damasceno da al término *Dios* nos autorizan para afirmarlo. Además, supuesto que todos entiendan que es el ser más perfecto que se puede pensar, no se sigue necesariamente que sea en la realidad. Debe haber conformidad con el nombre de la cosa y la cosa nombrada. Y de que concibamos intelectualmente el significado del término *Dios* no se sigue que Dios sea sino en el entendimiento. Y, en consecuencia, el ser más perfecto que se puede pensar no es necesario que se dé fuera del entendimiento. Y de esto no se sigue que sea en la realidad el ser más perfecto que se puede pensar, y así no hay inconveniente para los que niegan que Dios es, porque no hay inconveniente en pensar un ser superior a cualquier otro que se da en realidad o en el entendimiento sino para aquel que concede que es en la realidad un ser superior a cuanto se puede pensar.

(*Suma contra los gentiles*, libro 1, capítulo 11. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 118-119.)

* * * * * *

Respuestas

[...]

4. El argumento de San Anselmo hay que interpretarlo del modo siguiente: después que conocemos a Dios, no puede entenderse que Dios sea y que pueda pensarse que no existe; sin embargo, de esto no se sigue que uno no pueda negar o pensar que Dios no sea; pues puede pensar que no existe nada de este género, mayor que lo cual nada se puede pensar. Por lo tanto, su razonamiento se basa en esta suposición: se supone que existe algo, mayor que lo cual nada puede pensarse.

(*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, libro 1, distinción 3, cuestión 1, artículo 2. Ed. preparada por Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2002, vol. 1/1, p. 169.)

6. Oposición entre Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino en torno al carácter necesario de la existencia de Dios, esto es, en torno a la posibilidad de pensar en su no existencia

Se puede pensar que algo tiene ser cuando es imposible concebirlo sin el ser, y este ser es evidentemente mayor que el que se puede concebir sin el ser. Se podría pensar, por tanto, algún ser mayor que Dios si Él pudiera

concebirse sin el ser; lo que es contra su definición. Es evidente por sí mismo que Dios es.

(*Suma contra los gentiles*, libro I, capítulo 10. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 116.)

* * * * * *

Tampoco es necesario afirmar, como decía la *segunda* razón, que se concebiría un ser mayor que Dios si se puede pensar que no es. Pues el que se pueda pensar que no es no es por imperfección de su ser o por incertidumbre, ya que su ser es absolutamente evidentísimo, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo, sino solo por sus efectos, mediante los cuales, razonando, llega al conocimiento de su ser.

(*Suma contra los gentiles*, libro I, capítulo 11. Ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 119.)

* * * * * *

Objeciones

[...]

2. Además, «Dios es aquello cuyo mayor no puede pensarse», como afirma S. Anselmo; pero lo que no puede pensarse que no existe es mayor que aquello que puede pensarse que no existe; por tanto, Dios no puede pensarse que no exista.

(*De veritate*, cuestión X, artículo 12. Trad. esp. de Ángel Luis González, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, Universidad de Navarra, 2001, p. 95.)

Capítulo 4

La formulación cartesiana del argumento ontológico: formulación directa o por silogismo categórico

1. Cuadro cronológico

1.1. Datos biobibliográficos

1596: Nace en La Haye en Touraine.

1604-1612: En el colegio de jesuistas de La Flèche, estudia latín, filosofía y matemáticas. Conoce a sus primeros amigos, entre los que destaca M. Mersenne.

1610: Asiste al traslado del corazón del rey Enrique IV (asesinado) al colegio de La Flèche.

1613-1615: Reside en París, donde se dedica al estudio de la filosofía y las matemáticas.

1616: Obtiene el Bachillerato y la Licenciatura por la universidad de Poitiers.

1618: Se enrola en Breda como voluntario en el ejército de Mauricio de Nassau, príncipe protestante que luchaba contra los españoles.

1623: Marcha a Italia donde visita Venecia y Roma.

1625-1628: Reside en Francia, sobre todo en París, donde se establece.

1629: Se traslada a Holanda, donde permanecerá con alguna interrupción durante veinte años, cambiando a menudo de residencia. Vive inicialmente en Ámsterdam.

1633: Enterado de la condena de Galileo, decide no publicar su ya compuesto tratado de *Le monde*, un resumen de física que divulga entre sus amigos holandeses y en Francia por medio de su principal corresponsal, el padre Mersenne.

1635: Hija suya y de una sirvienta, nace Francine.

1637: Publica anónimamente, en francés, su *Discurso del método,* seguido de los tratados *Dióptrica, Meteoros* y *Geometría.*

1639: Es acusado de ateo por teólogos protestantes.

1640: Envía a Mersenne el manuscrito de sus *Meditaciones metafísicas.* Lla-

mado a la corte por Luis XIII, rehúsa la invitación prefiriendo seguir trabajando en la elaboración de su filosofía.

1641: Publica su segunda obra (en latín): *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, más conocida como *Meditaciones metafísicas*, junto con las «Respuestas» a las «Objeciones» hechas por J. Caterus, M. Mersenne, Th. Hobbes, A. Arnauld y P. Gassendi.

1642: Publica en Ámsterdam (también en latín) las *Meditaciones metafísicas* con inclusión de las «Séptimas objeciones» del jesuita padre Bourdin y las correspondientes «Respuestas».

1644: Publica, en latín, *Los principios de la Filosofía*, dedicados a su discípula, la princesa Elisabeth de Bohemia.

1647: Envía una disertación sobre el amor a la reina Cristina de Suecia, que había mostrado vivo interés por su filosofía. Realiza su segundo viaje a Francia, trasladándose a París, donde intercambia con B. Pascal sus experiencias sobre el vacío.

1649: Recibe la invitación de la reina Cristina de Suecia para que se traslade a Estocolmo a fin de instruirla directamente y de viva voz acerca de su filosofía. En Ámsterdam se embarca en un navío de la armada sueca puesto a su disposición hacia Estocolmo, adonde llega poco después. Forma parte del consejo secreto de la reina Cristina, quien le consulta sobre asuntos de Estado.

1650: A comienzos de año, aparecen las primeras fiebres provocadas por una neumonía que le causa el frío invierno de Estocolmo al tener que levantarse muy temprano para impartir clases a la soberana tres veces por semana a las cinco de la mañana. Muere el 11 de febrero a las cuatro de la madrugada.

1.2. Acontecimientos filosóficos y culturales

1588-1648: Vida de M. Mersenne, tomista, autor, entre otros, de las «Segundas» y «Sextas objeciones» a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

1588-1679: Vida de Th. Hobbes, empirista y nominalista, autor de las «Terceras objeciones» a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

1590-1657: Vida de J. Caterus, tomista, autor de las «Primeras objeciones» a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

1592-1655: Vida de P. Gassendi, empirista y materialista, autor de las «Quintas objeciones» a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

1597: F. Suárez publica *Disputationes metaphysicae*.

1599: Muere Francisco Guerrero, que, junto con Tomás Luis de Victoria y

Cristóbal de Morales, integran la «Santísima Trinidad» de la polifonía renacentista española.
1599-1660: Vida de D. de Silva Velázquez, pintor de la corte de Felipe IV y uno de los principales pintores del barroco español y de la pintura universal.
1600: Muere Giordano Bruno, condenado a la hoguera por la Inquisición.
1601: Nace B. Gracián, cumbre de la prosa barroca conceptista española.
1602: Muere Hernando de Cabezón, compositor, organista de Felipe II, Felipe III y de la catedral de Sigüenza. Hijo del genial Antonio de Cabezón (1510-1566), compositor ciego, organista y arpista, que viaja por toda Europa como músico de Carlos I y de Felipe II. Es conocido como «el Bach Español».
1603: W. Shakespeare publica *Hamlet*.
1605: M. de Cervantes publica *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1ª parte). W. Shakespeare publica *Macbeth*.
1606: Nace en Rouen P. Corneille.
1607: C. Monteverdi publica *La fábula de Orfeo*, una de las primeras obras catalogadas como ópera.
1609: J. Kepler publica *Astronomia nova*.
1611: Muere Tomás Luis de Victoria, tal vez el más renombrado músico de la polifonía renacentista española. Nace Pablo Bruna, conocido como «el ciego de Daroca», compositor y organista español del s. XVII.
1613: M. de Cervantes publica *Novelas ejemplares*.
1614: El Greco compone *Asunción de la Virgen*.
1615: M. de Cervantes publica *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (2ª parte).
1616: Mueren M. de Cervantes, W. Shakespeare y el Inca Garcilaso.
1617: L. de Góngora y Argote publica *Fábula de Píramo y Tisbe*.
1619: Nace Barbara Strozzi, cantante y compositora del Barroco, tal vez una de las más prolíficas de su época.
1620: F. Bacon publica *Novum organum*.
1622: Nace en París Molière. El papa Gregorio XV canoniza conjuntamente a Isidro Labrador, a Ignacio de Loyola (fundador de la Compañía de Jesús), a Francisco Javier (miembro de la Compañía de Jesús), a Teresa de Jesús (fundadora de la orden de las Carmelitas Descalzas) y a Felipe Neri (fundador de la Congregación del Oratorio).
1623: Nace B. Pascal. Muere F. Sánchez (el Escéptico).
1626: F. de Quevedo y Villegas publica *Historia de la vida del Buscón llamado Don Pablos*.

1627: J. de la Cruz publica *Cántico espiritual*.
1630: D. de Silva Velázquez compone, durante su estancia en Roma, *La fragua de Vulcano*.
1632: Nace en Florencia J. B. Lully, compositor barroco de origen italiano que colaboró con Molière componiendo música incidental para algunas de sus obras dramáticas más representativas. Nacen también B. de Spinoza y J. Locke.
1635: P. Calderón de la Barca publica *La vida es sueño*. D. de Silva Velázquez compone *La rendición de Breda*. Muere F. Lope de Vega.
1638: Nace N. de Malebranche.
1639: Nace J. Racine.
1642: Muere Galileo. Th. Hobbes publica *De cive*.
1648: Muere en Almazán (Soria) Tirso de Molina.

1.3. Acontecimientos políticos y sociales

1598: Muere Felipe II de España.
1598-1621: Reinado de Felipe III de España.
1603-1625: Reinado de Jacobo I de Inglaterra.
1610: Asesinato de Enrique IV de Francia.
1610-1643: Reinado de Luis XIII de Francia.
1611-1632: Reinado de Gustavo Adolfo de Suecia.
1621-1665: Reinado de Felipe IV de España.
1626-1689: Reinado de Cristina de Suecia, protectora de las artes y mecenas. Profundamente admiradora de Descartes.
1633: La Inquisición fuerza a Galileo a retractarse.
1635: Guerra entre Francia y España.
1640: Rebelión en Cataluña, sofocada por el Condeduque de Olivares. Rebelión de Portugal contra el dominio español.

2. El argumento

2.1. La posición del autor

Con Descartes, el argumento ontológico parece resurgir con nuevos bríos en los albores de la Edad Moderna. Con él, en efecto, el argumento, por un lado, se aquilata y simplifica al extremo, y, por otro, se asienta en un tratamiento explícito y sistemático de sus tres supuestos metafísicos fundamentales.

Ante todo, Descartes nos presenta una formulación nueva del argumento. La suya no es, como había sido la anselmiana, una formulación indirecta que parta de la tesis opuesta (tesis del ateo: «Dios no existe»)

a aquella cuya verdad se pretende demostrar por reducción al absurdo de tal tesis de partida. Demostrar que Dios existe, viene a decirnos Descartes, puede hacerse *directamente*, sin rodeos de ningún tipo. La evidencia de la verdad de la proposición «Dios existe» no resulta propiamente de la inconsistencia y del carácter absurdo de la proposición contradictoria «Dios no existe», sino, más bien, del hecho de que una atenta y directa mirada intelectual a la esencia Dios nos hace captar, intuir, en ella el atributo, la propiedad, de la existencia necesaria. El modo como Descartes razona a este respecto es el siguiente: examinando atenta y directamente, por ejemplo, lo que el triángulo rectángulo es, captamos intuitivamente, de inmediato, que sus tres ángulos valen dos rectos, o que el lado mayor se opone al ángulo mayor, o que el tener una determinada área no es esencial a la naturaleza del triángulo rectángulo. Pues bien, análogamente, examinando atenta y directamente lo que Dios es, captamos intuitivamente, de inmediato, que se trata de la esencia de la Suma perfección, esto es, de la esencia que comprende en sí toda perfección en el grado máximo posible y, por tanto, que comprende en sí también la perfección de la existencia necesaria. Y del mismo modo que sería impensable un triángulo rectángulo sin el atributo, sin la propiedad, de que el lado mayor se opusiera al ángulo mayor; también lo sería un Dios, esto es, un Ser perfectísimo que careciese del atributo, de la propiedad, de la existencia necesaria.

Esta evidencia inmediata por la que Descartes considera aprehensible de suyo, tanto el hecho de que, en el triángulo rectángulo, el lado mayor (la hipotenusa) se opone al ángulo recto; como el que a la esencia del Ser perfectísimo le corresponde como propiedad o atributo suyo la existencia necesaria, él la justifica formalmente mediante la constatación de estas verdades en sendos *silogismos categóricos*. En efecto, por lo que respecta a la primera verdad aprehensible intuitivamente, el silogismo discurre del siguiente modo:

- Aquello de lo que clara y distintamente conocemos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma verdadera e inmutable de una cosa, podemos predicarlo de esta con toda certeza (premisa mayor, que constituye el criterio cartesiano de verdad).
- Conocemos clara y distintamente que a la naturaleza, esencia o forma verdadera e inmutable del triángulo rectángulo le corresponde el que el lado mayor se oponga al ángulo recto (premisa menor).
- Por tanto, del triángulo rectángulo cabe decir que en él el lado mayor se opone siempre al ángulo recto (conclusión).

Análogamente, considerando ahora la verdad que nos ocupa («Dios existe necesariamente»), el silogismo categórico discurre así:

- Aquello de lo que clara y distintamente conocemos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma verdadera e inmutable de una cosa, podemos predicarlo de esta con toda certeza.
- Conocemos clara y distintamente que a la naturaleza, esencia o forma verdadera e inmutable del Ser perfectísimo le corresponde la perfección de la existencia necesaria.
- Por tanto, del Ser perfectísimo, de Dios, podemos predicar con toda certeza la existencia necesaria, esto es, en suma, Dios existe necesariamente.

Sobre la base de esta presentación silogística que del argumento hace Descartes, vamos a comprobar con cierto detalle cómo aparecen explícitos en ella los tres supuestos metafísicos imprescindibles para su validez.

1) Ante todo, el supuesto de que la del Ser perfectísimo es una esencia objetiva y trascendente, y no una mera significación o un simple concepto subjetivo del pensamiento. Descartes, en este sentido, está convencido de que, como expresa la premisa menor del silogismo que antecede, el entendimiento humano reconoce en la esencia de la Suma perfección, una naturaleza, forma o tipo de ser que, trascendiendo por igual tanto la subjetividad de lo meramente ficticio o inventado (un centauro o Don Quijote, por ejemplo), como el modo de ser espaciotemporal, sensiblemente aprehensible (la mesa sobre la que escribo o el árbol del jardín, por ejemplo), es enteramente objetiva, inmutable, intemporal y aprehensible únicamente por el pensamiento puro. La del Ser perfectísimo es así para Descartes una esencia o naturaleza verdadera e inmutable de la que el sujeto cognoscente posee una idea innata, como innatas son también las ideas que posee del resto de esencias o naturalezas del mismo tipo y de las que habla sobre todo en la Meditación III y en la Meditación V: las ideas de ser, de pensamiento, de unidad, de triángulo rectángulo, etcétera. Con la apelación a este tipo de ser intemporal e inmutable, irreductible por igual tanto al ser sensible espaciotemporal como al ser meramente ficticio, y del que la esencia del Ser perfectísimo es ejemplo singularísimo, Descartes está apuntando a un modo de ser, a un modo de esencia, que es *objetivamente necesaria*.

El concepto de esencia objetivamente necesaria, nuclear en el argumento ontológico, puede ser esclarecido por contraste con el concepto de esencia meramente contingente. Por esta ha de enten-

derse toda esencia que es lo que es de forma plena *por virtud de su existencia respectiva*. Ser contingente es aquel cuya esencia no es autónoma, independiente de la existencia fáctica que a esa esencia corresponde. Una esencia contingente es tal, precisamente, porque es *en la medida en que existe*. Lo que es la esencia contingente lo es solo *mientras existe*. Así, si falta la existencia en el ser contingente, falta *eo ipso* la esencia correspondiente. Se da, pues, en el ser contingente un cierto *primado de la existencia sobre la esencia*. Es lo que sucede, por ejemplo, con seres tales como esta mesa, esa ventana o aquel árbol: todos ellos son plenamente lo que son solo en la medida en que existen. Y es lo que sucede también con esencias generales como la del oro, la del roble, la del león o la del agua: en todos estos casos tiene sentido hablar de esencias únicamente en la medida en que existen realmente ejemplares concretos y determinados que realizan tales esencias. Así, por ejemplo, se da con pleno sentido la esencia león porque existe al menos un ejemplar de león que realiza esa esencia en el mundo real de los entes concretos. Por tanto, si desapareciesen del mundo real todos los leones concretos y determinados, desaparecería con ellos la esencia correspondiente.

En la polémica que mantienen con Descartes a propósito de las *Meditaciones metafísicas*, estas esencias son las únicas que parecen reconocer Hobbes y Gassendi en sus respectivas Objeciones. Según ellos, en efecto, hablar de ser es hablar de ser realmente existente, y sin una existencia real (espaciotemporal), el ser se convierte en pura nada. Por ello, hablar de esencias carentes de existencia real, como pretende Descartes, es hablar de simples ficciones del espíritu, de meras invenciones de la fantasía. Descartes, por el contrario, defiende resueltamente la realidad objetiva de ciertas naturalezas o esencias, desligadas por igual tanto de la existencia fáctica del mundo real de los entes concretos como de la existencia puramente mental de las fantasías y ficciones. Estas «naturalezas, esencias o formas inmutables y verdaderas», como él las describe, son entidades autónomas, genuinas, irreductibles, dotadas de una legalidad y un sentido propios, que se imponen al espíritu con plena necesidad y absoluta inteligibilidad. La independencia y desvinculación que estas entidades cartesianas presentan respecto de la existencia real hace de ellas *esencias objetivamente necesarias*, cuyo ser es el que es de forma permanente e invariable al margen del acontecer contingente de los existentes reales correspondientes.

Estas esencias, que están penetradas de absoluta claridad y distinción, parecen situarse ante todo en el dominio de la geometría y de la aritmética. Descartes examina con preferencia el caso de las figuras geométricas y, entre ellas, sobre todo, el del triángulo rectilíneo. Este no es a su juicio ni una simple invención de la mente, un mero producto arbitrario del entendimiento, ni una abstracción conceptual generada a partir de la consideración de lo concreto. Es, por el contrario, una entidad genuina, trascendente e irreductible que se impone a la conciencia con absoluta necesidad y objetividad. El geómetra, examinando esta esencia, va descubriendo en ella progresivamente sus diferentes hechos y propiedades, que por radicar en una esencia objetiva y necesaria, se convierten en leyes igualmente objetivas y necesarias. Tal es el caso, por ejemplo, del hecho de la ley absolutamente objetiva y necesaria de que la suma de los ángulos de un triángulo rectilíneo sea igual a dos rectos o de que, en tal triángulo, el lado mayor se oponga siempre al ángulo mayor.

Estas naturalezas o esencias cartesianas, consideradas por los representantes del llamado realismo fenomenológico como auténticas *cualidades eidéticas necesarias* (*notwendige Wesenheiten*), se hallan por doquier en todos los dominios y estratos del ser, debiendo por tanto ser examinadas por igual desde la perspectiva de distintos saberes, como, por ejemplo, la metafísica, la ética, la antropología filosófica, la ontología de la persona, la axiología, etcétera. Cualidades eidéticas relevantes que estas disciplinas filosóficas han de considerar son, por ejemplo, las de cambio, libertad y voluntad. De ellas, como del triángulo rectilíneo, pueden describirse hechos necesarios esenciales como, verbigracia, respectivamente, que el cambio implica una causa, que la responsabilidad presupone libertad y que no cabe acto de querer sin algún conocimiento del objeto querido. Las proposiciones que describen estos hechos esenciales y necesarios son proposiciones sintéticas *a priori* (no analíticas) que no presuponen en absoluto la dación existencial de las correspondientes esencias. Así, independientemente de que en el mundo real de los entes particulares se den fenómenos concretos de cambio y actos determinados de libertad y voluntad, las proposiciones sobre las esencias respectivas son absolutamente verdaderas y necesarias. Ahora bien, la índole categórica que estas presentan cuando se refieren directamente a tales esencias y a su peculiar comportamiento eidético se convierte en condicional en relación con la existencia

fáctica correspondiente. Así, por ejemplo, *si* existe un fenómeno concreto de cambio, *entonces* existe también una causa correspondiente; *si* se da un acto determinado de responsabilidad, *entonces* ha de darse también un acto correspondiente de libertad, etcétera. El comportamiento de los hechos eidéticos necesarios en su relación con la existencia fáctica puede también describirse en forma negativa. En el caso de las proposiciones anteriores esta descripción sería la siguiente: «*no* existe fenómeno concreto de cambio que *no* implique una causa» y «*no* hay acto particular de responsabilidad que *no* presuponga la existencia de un acto correspondiente de libertad». Todo esto deja bien claro que con respecto a estas naturalezas o cualidades eidéticas, a diferencia de lo que ocurría con las esencias meramente contingentes, se da un cierto *primado de la esencia sobre la existencia*.

2) De acuerdo con el segundo supuesto metafísico del argumento ontológico, Descartes sostiene que el entendimiento humano (finito y limitado), si bien es incapaz de acceder a una intelección plena y perfecta de la naturaleza, esencia o forma verdadera e inmutable del Ser perfectísimo, sí alcanza empero a tener de ella un conocimiento tal, que le faculta para aprehender en la misma la cualidad eidética de la existencia real y necesaria.

Descartes cree a este respecto perfectamente compatible el carácter de máxima inteligibilidad en sí de la esencia del Ser infinitamente perfecto (carácter, como sabemos, de raigambre tomista) con la índole finita y por tanto limitada del entendimiento humano. No importa que este no pueda comprender cabalmente el infinito (por esencia no puede hacerlo) para que, no obstante, tenga de este una idea positiva y la más clara y distinta de todas.

En las Objeciones y Respuestas a sus *Meditaciones*, el enfrentamiento con tomistas y empiristas es constante a este respecto. Los primeros (Caterus en las Primeras Objeciones y Mersenne en las Segundas), por el abismo radical que encuentran entre lo finito y lo infinito, subrayan la índole inconcebible de este. Los segundos (Hobbes en las Terceras Objeciones y Gassendi en las Quintas) no entienden que se pueda tener una auténtica idea (imagen) de lo que solo se define imprecisamente y por negación de lo que es (siempre finito y limitado). A esto Descartes no puede replicar sino denunciando la deficiente teoría del conocimiento de sus oponentes. Gassendi y Hobbes, empiristas, sustentan una injustificada concepción del conocimiento,

para la que *idea* se hace sinónimo de *imagen*, y esta, de *contenido meramente sensible*. De nada que no sea susceptible de semejante e injustificada restricción cabe conocimiento genuino alguno. Si de un quiliógono no cabe propiamente idea o imagen alguna, ¿cómo va a haberla del infinito? Renuentes a una aprehensión intelectual genuina, se niegan el acceso a un ámbito de ser y de sentido suprasensible. En cambio, si, como Descartes hace, se postula una forma de conocimiento genuinamente racional, no reducible en última instancia a la mera aprehensión sensible, cabe en principio acceder a ámbitos de sentido eidéticos cuyo fundamento de validez no se halle en la experiencia sensible. Es así como Descartes puede conjugar la inabarcabilidad cognoscitiva de la esencia divina con un cierto saber o aprehensión intelectual de la misma.

3) Finalmente, por lo que respecta al tercer supuesto metafísico del argumento, si la existencia, como hemos visto, aun siendo el predicado ontológico fundamental de los seres contingentes (en estos no puede faltar, pues en caso contrario devendrían en pura nada), no fuera empero *en ningún ente* un predicado quiditativo, un predicado de esencia, el argumento ontológico carecería enteramente de validez. En efecto, para Descartes, el argumento puede ser válido únicamente a condición de que la existencia real y necesaria forme parte indisociable de la esencia del Ser perfectísimo. El objetivo de la prueba es, precisamente, según esto, mostrar, hacer ver que en tal esencia se halla incluida una existencia semejante. Del mismo modo que el geómetra, al examinar la esencia del triángulo rectángulo, descubre en ella el hecho de que sus tres ángulos valen 180º y el hecho de que el lado más largo se opone siempre al ángulo mayor; el filósofo, por su parte, al examinar la esencia del Ser infinito, descubre en ella el hecho de que la existencia real y necesaria es inseparable de tal esencia.

Es este el sentido que tiene la prueba, más que en nadie, en Descartes. Según él, en efecto, el argumento parte explícitamente en su formulación, no de un concepto puramente subjetivo o de una mera significación nominal, sino, por el contrario, del conocimiento objetivo de una esencia genuina y trascendente; lo que, al moverse desde el principio únicamente en el orden real de las esencias, le libera de ser (como Tomás de Aquino sostuviera explícitamente por vez primera) una burda *metábasis eis állo génos*, transitando así ilegítimamente del orden del pensar al orden del ser. Sobre esta base, Des-

cartes se esfuerza, con variados recursos dialécticos y analogías, en hacer ver que la existencia real y necesaria es un ingrediente metafísico inseparable de la esencia objetiva y trascendente del Ser perfectísimo. La prueba, pues, partiendo del ser, de la realidad divina considerada en su vertiente de pura esencia, concluye, por virtud de la peculiaridad y singularidad de tal esencia, en la posición existencial de la misma. De este modo, la prueba no comete tampoco, a juicio de Descartes, el error lógico de la *petitio principii*, dado que la esencia del Ser divino de que parte puede ser tomada en principio (como el resto de esencias objetivamente necesarias, la del triángulo rectángulo, por ejemplo) de forma autónoma, independiente, al margen de su relación con la correspondiente existencia.

Ahora bien, la relación que mantiene la esencia del Ser perfectísimo con la existencia real es muy diferente, totalmente diferente, de la que con ella mantienen el resto de esencias objetivamente necesarias. En efecto, según piensa Descartes, la peculiaridad de esta esencia singular consiste en que en ella (y solo en ella) la existencia real y necesaria es un *atributo esencial más*. En este sentido, hablando estrictamente, esta existencia es (como expresamente consigna Descartes ante una objeción de Gassendi) una auténtica *propiedad* de la esencia divina, dado que solo a ella pertenece en exclusiva. Esto hace que el comportamiento eidético de esta esencia singular con respecto a la existencia sea radicalmente diferente del que con ella mantienen las restantes esencias objetivamente necesarias. Si en estas la relación es *hipotética, condicional*, en aquella es, por el contrario, *categórica*. Solo a propósito de la cualidad eidética divina, sostiene Descartes, la proposición existencial correspondiente («Dios existe») es categórica. En virtud de lo que Dios es como cualidad eidética necesaria, ha de establecerse categóricamente el hecho eidético correspondiente. No cabe aquí, por tanto, como en los restantes casos, condicionalidad o suposición existencial alguna. Establecer una condición o suposición existencial previa para la cualidad eidética divina sería anularla de raíz; sería hacer depender la existencia necesaria de tal cualidad eidética de su existencia meramente contingente, lo que, obviamente, sería contradictorio.

Así, pues, a juicio de Descartes, «Dios existe real y necesariamente» es una proposición existencial categórica, la única proposición existencial categórica que cabe establecer sobre la base de una esencia. Del mismo modo que sobre la base de la esencia del trián-

gulo rectilíneo podemos formular la proposición categórica de que sus tres ángulos valen 180º o de que el lado mayor se opone siempre al ángulo mayor, sobre la base de la pura esencia o cualidad eidética divina, podemos enunciar con absoluta certeza la proposición categórica «Dios existe» (como podemos enunciar también la proposición «Dios es omnipotente» o «Dios es omnisciente»). Proposiciones existenciales categóricas no podemos enunciar de ninguna otra esencia. De esencias que no sean la del Ser perfectísimo, solo podemos establecer proposiciones existenciales hipotéticas, como, verbigracia: «*si* existe un triángulo, *entonces* existen también necesariamente tres ángulos equivalentes a dos rectos».

Según esto, pues, Descartes coincide plenamente con Hobbes y Gassendi en que, de cualquier otra esencia o cualidad eidética necesaria solo pueden derivarse juicios existenciales hipotéticos o existenciales negativos. Kant, como veremos más adelante, en la recusación que hace de la prueba ontológica en la *Crítica de la razón pura*, expresará esta idea de forma absolutamente palmaria a propósito del ejemplo del triángulo: la necesidad (lógica) del juicio «el triángulo es un polígono de tres lados» es absoluta, incondicionada, categórica; mas la necesidad (real, existencial) de los tres ángulos es tan solo hipotética (*si* existe el triángulo, *entonces* existen también los tres ángulos), o negativa (*no* existe un triángulo que *no* tenga tres ángulos). El error en que, en la crítica del argumento ontológico, han incurrido sus detractores ha sido haber asimilado la esencia del Ser perfectísimo (en verdad única y singularísima) al resto de cualidades eidéticas necesarias, cuyo ejemplo prototípico lo ofrece la naturaleza del triángulo. Descartes, por el contrario, reivindicando el carácter único y singularísimo de la esencia objetiva del ser divino, pretende hacer ver de forma explícita que la existencia real y necesaria es un atributo exigido por la índole misma de tal esencia. El argumento, pues, en este caso único e irrepetible, y apelando tan solo a la luminosa evidencia de la cosa misma, extrae la posición existencial de la esencia del Ser perfectísimo a partir únicamente del examen e inspección de la índole singular de esta. El éxito en la pretensión de un argumento tan sencillo y elemental radica en última instancia en hacerse cargo de la peculiaridad y singularidad de la cualidad eidética del Ser infinito: solo así es posible aceptar sin restricciones el tránsito necesario de esa esencia a su posición existencial.

2.2. Bibliografía

2.2.1. Textos fuente

R. Descartes, *Discurso del método*, cuarta parte. Trad. esp. de Guillermo Quintás, Madrid, Alfaguara, 1981, pp. 24-30.

— *Los principios de la filosofía*, parte primera, 14. Trad. esp. de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 30.

— *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977:

1) Meditación quinta, pp. 53-59.
2) Primeras objeciones (de un sabio teólogo de los Países Bajos), pp. 83-86.
3) Respuestas del autor a las primeras objeciones, pp. 94-100.
4) Segundas objeciones. Recogidas de boca de diversos teólogos y filósofos, por el R. P. Mersenne, pp. 105-106.
5) Respuestas del autor a las segundas objeciones, pp. 121-124.
6) Razones que prueban la existencia de dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica; postulado quinto, p. 132.
7) Terceras objeciones hechas por un célebre filósofo inglés, con las respuestas del autor. Objeción decimocuarta y respuesta, pp. 156-157.
8) Quintas objeciones hechas por el señor Gassendi contra las seis meditaciones. Contra la quinta meditación, 1 y 2, pp. 254-260.
9) Respuestas del autor a las quintas objeciones. De las cosas que han sido objetadas contra la quinta meditación, 1 y 2, pp. 298-301.

— *Carta al Padre Mersenne*, 27 de mayo de 1630. AT, t. I, p. 152.

2.2.2. Estudios críticos

Duque, Félix, «Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz», en: *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 159-180.

Guéroult, Martial, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1955.

Kenny, Anthony, «Descartes' Ontological Argument», en: Joseph Margolis (ed.), *Fact and Existence*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, pp. 18-62.

Koyré, Alexandre, *Essai sur l'idee de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Éditions Ernst Leroux, 1922.

Labbé, Yves, «*Cogito et cogitatum* dans l'unique preuve de Dieu. Saint Anselme et Descartes», en: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1989), pp. 345-368.

Seifert, Josef, «¿Puede el hombre haber creado a Dios? Defensa filosófica moderna de la realidad del ser de Dios y de la objetividad de su esencia», en: *Revista de Filosofía*, 2ª serie, vi (1984), pp. 119-137.

2.3. *Guía de contenidos*

Supuestos metafísicos subyacentes en la defensa cartesiana del argumento ontológico:

1. La del Ser perfectísimo es una esencia objetiva y trascendente.
   - El argumento no parte de una mera significación o concepto subjetivo del entendimiento: respuesta a la interpretación tomista que el teólogo Caterus hace del argumento cartesiano en las primeras objeciones.
   - Argumentos en pro de la objetividad y trascendencia de la esencia del Ser perfectísimo.
   - División tripartita de las ideas en Descartes: adventicias, ficticias e innatas.
   - Objeto de las ideas innatas: naturalezas, esencias o formas verdaderas e inmutables (ejemplos).
   - La formulación categórica del argumento ontológico.
2. La esencia del Ser perfectísimo es accesible al humano entendimiento por lo que respecta a lo que interesa en el argumento ontológico.
   - La posición tomista y la de Brentano ante el problema.
   - La discusión con Caterus, Mersenne y Gassendi en torno al conocimiento de la esencia del Ser perfectísimo.
3. La existencia real y necesaria es una «propiedad» o atributo de la esencia del Ser perfectísimo.
   - La existencia en relación con la respectiva esencia en los seres de los que poseemos ideas adventicias: primado de la existencia.
   - La esencia en relación con la respectiva existencia en las naturalezas o formas verdaderas e inmutables: primado de la esencia.
   - La esencia en relación con la existencia en el Ser perfectísimo: la *metábasis eis állo génos* y la *petitio principii*.
   - La existencia real y necesaria en la idea del Ser perfectísimo y la existencia meramente posible en el resto de ideas no contradictorias.
   - La objeción de Gassendi a la tesis de Descartes y la respuesta de este.
   - La peculiaridad de la formulación cartesiana del argumento (formulación directa) en relación con la formulación anselmiana (formulación indirecta o por reducción al absurdo).

2.4. *Los textos*

1. **Formulación directa del argumento ontológico: formulación por intuición intelectual de la esencia del Ser perfectísimo**

Posteriormente quise indagar otras verdades y habiéndome propuesto el objeto de los geómetras, que concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en diversas partes, que podían tener diversas figuras y magnitudes, así como ser movidas y trasladadas en todas las direcciones, pues los geómetras suponen esto en su objeto, repasé alguna de las demostraciones más simples. Y habiendo advertido que esta gran certeza que todo el mundo les atribuye, no está fundada sino sobre que se las concibe con evidencia, siguiendo la regla que anteriormente he expuesto, advertí que nada había en ellas que me asegurase de la existencia de su objeto. Así, por ejemplo, estimaba correcto que, suponiendo un triángulo, entonces era preciso que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos; pero tal razonamiento no me aseguraba que existiese triángulo alguno en el mundo. Por el contrario, examinando de nuevo la idea que tenía de un Ser Perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en la misma de igual forma que en la del triángulo está comprendida la de que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos o en la de una esfera que todas sus partes equidisten del centro e incluso con mayor evidencia. Y, en consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto, es o existe como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría.

(*Discurso del método*, cuarta parte. Trad. esp. de Guillermo Quintás, Madrid, Alfaguara, 1981, pp. 27-28.)

* * * * * *

Se puede demostrar que hay un Dios y demostrarlo solo a partir de que la necesidad de ser o de existir está comprendida en la noción que de él tenemos.– Cuando el alma *realiza una revisión* de las diversas ideas o *nociones* que tiene en sí y halla la de un ser omnisciente, todopoderoso y perfecto en extremo…, *fácilmente juzga, en razón de lo que percibe en esta idea, que Dios, este ser omniperfecto, es o existe: pues, aunque tenga ideas distintas de otras varias cosas, sin embargo no percibe en las mismas nada que le asegure de la existencia de su objeto; por el contrario,* en la idea de Dios no solo conoce, como en las otras, una existencia posible…, sino una absolutamente necesaria y eterna. Y así como el alma llega a persuadirse absolutamente de que

el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos a partir de que entiende que está necesariamente comprendido en la idea que tiene del triángulo el que sus tres ángulos sean igual a dos rectos, de igual modo, solo a partir de que percibe que la existencia necesaria y eterna está contenida en la idea que tiene de un Ser sumamente perfecto, debe concluir que este Ser omniperfecto *es* o existe.

(*Los principios de la filosofía*, parte primera, 14. Trad. esp. de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 30.)

* * * * * *

En quinto lugar, pido que se paren largo tiempo a considerar la naturaleza del ser supremamente perfecto, y, entre otras cosas, adviertan que en las ideas de las demás naturalezas la existencia posible está ciertamente contenida, pero en la idea de Dios, no solo se contiene la existencia posible, sino además la necesaria. Y así, sin más, sabrán que Dios existe, no haciéndoles falta razonamiento alguno; y eso no les será menos patente, sin necesidad de prueba, que el conocimiento de que el dos es un número par, y el tres impar, y cosas por el estilo. Pues hay, en efecto, cosas que algunos conocen sin pruebas, mientras que otros no las entienden sino tras un largo razonamiento.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las segundas objeciones, recogidas por el R. P. Mersenne, de diversos teólogos y filósofos; razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica; postulado quinto. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 132.)

2. Formulación directa o por silogismo categórico del argumento ontológico

Pues bien, si del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios? Ciertamente, yo hallo en mí su idea –es decir, la idea de un ser sumamente perfecto–, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de estos. Y, por tanto, aunque nada

de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática, que no atañen sino a números y figuras [...].

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación quinta. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 55.)

3. El debate entre Mersenne y Descartes en torno a la corrección formal del silogismo categórico cartesiano relativo a la existencia necesaria del Ser perfectísimo

En sexto lugar, parece que en las respuestas que habéis dado a las objeciones anteriores, no es buena conclusión la que sacáis del siguiente argumento, a saber: *lo que entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de una cosa, podemos afirmarlo verdaderamente de dicha cosa; ahora bien, tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es, entendemos con claridad y distinción que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza;* la conclusión sería: por consiguiente, tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es, podemos afirmar verdaderamente que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, segundas objeciones, recogidas de boca de diversos teólogos y filósofos, por el R. P. Mersenne. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 105.)

* * * * * *

En sexto lugar, cuando halláis reprensible la conclusión de un silogismo puesto en forma por mí, parece que vosotros mismos incurrís en falta tocante a la forma, pues, para obtener la conclusión que queréis, la premisa mayor debería ser así: *lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, puede verdaderamente decirse o afirmarse que pertenece a la naturaleza de dicha cosa*. Y, de esta suerte, tal premisa contendría tan solo una repetición inútil y superflua. Pero la mayor de mi argumento era así: *lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, puede verdaderamente decirse o afirmarse de esa misma cosa*. Es decir: que si ser animal pertenece a la esencia o naturaleza del hombre, puede afirmarse que el hombre es animal; si el que sus ángulos valgan dos rectos pertenece a la naturaleza del triángulo rectilíneo, puede afirmarse que los ángulos de un triángulo rectilíneo valen dos rectos; si existir pertenece a la naturaleza de Dios, puede afirmarse que Dios existe,

etc. Y la menor decía: *ahora bien, es así que existir pertenece a la naturaleza de Dios*. Siendo evidente que ha de concluirse como yo he hecho, a saber: *por consiguiente, puede afirmarse verdaderamente de Dios que existe*, y no como vosotros pretendéis: *por consiguiente, podemos afirmar verdaderamente que existir pertenece a la naturaleza de Dios*.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las segundas objeciones, recogidas por el R. P. Mersenne, de diversos teólogos y filósofos. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 121-122.)

4. El debate entre Mersenne y Descartes en torno a la necesidad de una demostración previa de la posibilidad de la esencia o naturaleza del Ser perfectísimo: antecedente de la contribución leibniziana al argumento

De ello no se sigue que Dios exista efectivamente, sino solo que debe existir, si su naturaleza es posible o no contradictoria; es decir, que la naturaleza o esencia de Dios no puede ser concebida sin la existencia, de suerte que, si hay dicha esencia, entonces Él existe realmente. Lo cual tiene que ver con el argumento que otros proponen del modo siguiente: si no hay contradicción en que Dios exista, entonces es cierto que existe; ahora bien, no hay contradicción en que exista, luego, etc. Mas el problema está en la premisa menor (*no hay contradicción en que exista*), cuya verdad ponen en duda algunos de nuestros adversarios, y otros la niegan.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, segundas objeciones, recogidas de boca de diversos teólogos y filósofos, por el R. P. Mersenne. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 105.)

* * * * * *

Por lo tanto, para hacer uso de la excepción que mencionáis a continuación, habríais tenido que negar la mayor, diciendo que lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, no por ello puede afirmarse de esa cosa, a no ser que la naturaleza de tal cosa sea posible, es decir, no sea contradictoria. Mas ved, os lo ruego, cuán débil es dicha excepción. Pues, o bien con la palabra *posible* entendéis, como es corriente, todo cuanto no repugna al pensamiento humano, en cuyo sentido es evidente que la naturaleza de Dios, tal como la he descrito, es posible, pues solo he supuesto en ella lo que concebimos clara y distintamente que le pertenece, y así nada he supuesto que repugne al pensamiento o concepto humano; o bien imagináis alguna otra posibilidad, por parte del

objeto mismo, la cual, si no conviene con la precedente, nunca podrá ser conocida del entendimiento humano, y, por lo tanto, no tiene más fuerza para obligarnos a negar la naturaleza de Dios o su existencia, de la que tiene para destruir cualquier otra cosa que caiga bajo el conocimiento humano. Pues por igual razón que se niega que la naturaleza de Dios sea posible, aunque no haya imposibilidad alguna por parte del concepto o pensamiento (sino que, por el contrario, todas las cosas contenidas en el concepto de la naturaleza divina están conectadas entre sí de tal modo que hallamos contradicción en decir que alguna de ellas no pertenece a la naturaleza de Dios), podrá negarse también que sea posible que valgan dos rectos los tres ángulos de un triángulo, o que exista quien está actualmente pensando; y con mayor razón podrá negarse que haya algo cierto en nada de lo que percibimos por medio de los sentidos; y así, podrá destruirse todo el conocimiento humano, pero sin razón o fundamento alguno.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las segundas objeciones, recogidas por el R. P. Mersenne, de diversos teólogos y filósofos. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 122.)

5. División tripartita de las ideas

Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo. Pues tener la facultad de concebir lo que es en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece proceder únicamente de mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, he juzgado hasta el presente que esos sentimientos procedían de ciertas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras quimeras de ese género, son ficciones e invenciones de mi espíritu.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación tercera. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 33.)

6. El debate entre Descartes, Hobbes y Gassendi en torno a la legitimidad de las esencias objetivamente necesarias: el ejemplo del triángulo rectángulo

Y lo que encuentro aquí más digno de nota es que hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y

que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo –a saber, que sus tres ángulos valen dos rectos, que el ángulo mayor se opone al lado mayor, y otras semejantes–, cuyas propiedades, quiéralo o no, tengo que reconocer ahora que están clarísima y evidentísimamente en él, aunque anteriormente no haya pensado de ningún modo en ellas, cuando por vez primera imaginé un triángulo, y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventado.

Y nada valdría objetar en este punto que acaso dicha idea del triángulo haya entrado en mi espíritu por la mediación de mis sentidos, a causa de haber visto yo alguna vez cuerpos de figura triangular; puesto que yo puedo formar en mi espíritu infinidad de otras figuras, de las que no quepa sospechar ni lo más mínimo que hayan sido objeto de mis sentidos, y no por ello dejo de poder demostrar ciertas propiedades que atañen a su naturaleza, las cuales deben ser sin duda ciertas, pues las concibo con claridad. Y, por tanto, son algo, y no una pura nada; pues resulta evidentísimo que todo lo que es verdadero es algo, y más arriba he demostrado ampliamente que todo lo que conozco con claridad y distinción es verdadero. Y aunque no lo hubiera demostrado, la naturaleza de mi espíritu es tal, que no podría por menos de estimarlas verdaderas, mientras las concibiese con claridad y distinción. Y recuerdo que, hasta cuando estaba aún fuertemente ligado a los objetos de los sentidos, había contado en el número de las verdades más patentes aquellas que concebía con claridad y distinción tocante a las figuras, los números y demás cosas atinentes a la aritmética y la geometría.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación quinta. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 54-55.)

* * * * * *

Así, por ejemplo; cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu: y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo.

Si no hay triángulo alguno en ninguna parte, no puedo comprender cómo es que hay una naturaleza suya; pues lo que no está en ningún lugar no existe en absoluto, y, por tanto, tampoco tiene esencia o naturaleza. La idea de triángulo que nuestro espíritu concibe, procede de algún triángulo que hayamos visto, o bien la hemos forjado a partir de las cosas que hemos visto; mas después de llamar triángulo a la cosa de la que pensamos toma su origen la idea de triángulo, aunque esa cosa perezca, queda su nombre. Igualmente, si hemos concebido una vez con el pensamiento que los ángulos de un triángulo valen dos rectos, y hemos dado al triángulo este otro nombre: una cosa cuyos tres ángulos valen dos rectos, *aunque no hubiera triángulo alguno en el mundo, no dejaría de permanecer el nombre. Y así, será eterna la verdad de esta proposición:* el triángulo es una cosa que tiene tres ángulos que valen dos rectos; *mas no por ello será eterna la naturaleza del triángulo, pues si, por azar, pereciese todo triángulo, esa naturaleza dejaría de existir. Asimismo, la proposición* el hombre es un animal *será eternamente verdadera, por la eternidad de esas palabras; pero, si desapareciese el género humano, ya no habría naturaleza humana.*

Es por ello evidente que la esencia, en tanto que distinta de la existencia, no es más que la reunión de unos nombres mediante el verbo es; por consiguiente, la esencia sin la existencia es una ficción de nuestro espíritu. Y parece que la esencia es a la existencia como la imagen del hombre, que está en el espíritu, es al hombre; o bien la proposición Sócrates es hombre *es a la proposición* Sócrates es *o* existe, *como la esencia de Sócrates a la existencia del mismo Sócrates. Pues bien, la proposición* Sócrates es hombre, *cuando Sócrates no existe, solo significa una reunión de palabras; y esa palabra* es, *o* ser, *corresponde a la imagen de la unidad de una cosa, designada con dos nombres.*

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* terceras objeciones; objeción decimocuarta; sobre la quinta meditación (de la esencia de las cosas corpóreas). Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 156-157.)

* * * * * *

Todo el mundo conoce la distinción entre esencia y existencia, y lo que aquí se dice de los nombres eternos, en vez de los conceptos o ideas cuya verdad es eterna, ha sido ya suficientemente refutado con anterioridad.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* terceras objeciones, hechas por un célebre filósofo inglés, con las respuestas del autor; respuesta a la objeción decimocuarta. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 157.)

* * * * * *

Decís primero *que imagináis distintamente la cantidad, es decir, la extensión en longitud, anchura y profundidad; así como también el número, la figura, la situación, el movimiento y la duración*. De todas ellas, cuyas ideas decís tener, tomáis la figura, y, de entre las figuras, el triángulo rectilíneo, tocante al cual he aquí lo que decís: *aunque acaso no haya en ninguna parte, fuera de mi pensamiento, una figura tal, y nunca la haya habido, no por ello deja de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no inventada por mí, y que no depende en modo alguno de mi espíritu, como resulta de que pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo (a saber: que sus tres ángulos valen dos rectos, que al ángulo mayor se opone el lado mayor, y otras semejantes), propiedades que ahora, quiéralo o no, reconozco clara y distintamente haber en él, aunque no pensara en ellas lo más mínimo cuando por vez primera me imaginé un triángulo; y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventado*. En esto consiste todo cuanto decís tocante a la esencia de las cosas materiales, pues lo poco más que añadís vuelve siempre a lo mismo.

No es en este punto donde quiero detenerme. Observo tan solo que me resulta duro ver cómo se establece *una naturaleza inmutable y eterna, que no sea la de un Dios supremo*. Diréis acaso que solo afirmáis lo que se enseña a diario en las escuelas, a saber: que las naturalezas o esencias de las cosas son eternas, y que las proposiciones que acerca de ellas se forman poseen asimismo una verdad eterna. Pero es eso lo difícil de entender. Y, por otra parte, ¿cómo entender que haya una naturaleza humana no habiendo ningún hombre, o que la rosa sea una flor hasta en el caso de que no haya rosa alguna?

Ya sé que dicen que uno es hablar de la esencia de las cosas, y otro hablar de su existencia, y que están de acuerdo en que la existencia de las cosas no es eterna, pero sí su esencia. Mas si ello es verdad, siendo también cierto que lo principal en las cosas es su esencia, ¿qué importancia tiene lo que Dios hace cuando produce la existencia? Ciertamente, no más que lo que hace un sastre cuando le pone el traje a un hombre. Y, en cualquier caso, ¿cómo sostendrán que la esencia humana que está, por ejemplo, en Platón, sea eterna e independiente de Dios? Dirán: en cuanto que es universal. Pero en Platón no hay nada que no sea singular; y lo que sucede es que el entendimiento tiene el hábito de formar, partiendo de todas las naturalezas semejantes que ha visto en Platón, en Sócrates y en todos los demás hombres, cierto concepto común en que convienen todos ellos, y que, por consiguiente, puede muy bien ser llamado naturaleza universal o esencia del hombre, en cuanto que se concibe que a todos, en general, conviene;

pero lo que no puede explicarse es que esa naturaleza haya sido universal antes de que existiesen Platón y los demás hombres, y el entendimiento formase dicha abstracción universal.

¡Pues qué!, diréis, ¿acaso la proposición *el hombre es animal* no era verdadera antes de que hubiera hombre alguno y, por consiguiente, desde toda la eternidad? Os diré con toda franqueza que solo la concibo verdadera en este sentido: si alguna vez ha habido un hombre, este será animal necesariamente. Pues aunque entre las proposiciones *el hombre es* y *el hombre es animal* parezca haber la diferencia de que, en la primera, se significa especialmente la existencia, y en la segunda, la esencia, es sin embargo cierto que ni la esencia está excluida de la primera, ni la existencia de la segunda. Pues, cuando se dice que el hombre es, o existe, quiere decirse el hombre animal; y cuando se dice que el hombre es animal, se sobreentiende el hombre que es o existe. Además, no siendo la proposición *el hombre es animal* una verdad más necesaria que *Platón es hombre,* se seguiría entonces que esta última sería también una verdad eterna, y que la esencia singular de Platón no sería menos independiente de Dios que la esencia universal del hombre; y otras cosas por el estilo, con las que sería enfadoso proseguir. Añadiré, sin embargo, que cuando se dice que la naturaleza del hombre es tal que no puede suceder que no sea animal, no hay por qué imaginar que dicha naturaleza sea algo real, o exista fuera del entendimiento: lo único que eso significa es que, para que una cosa sea un hombre, debe asemejarse a las demás cosas que reciben ese nombre a causa de la semejanza que guardan entre sí. Semejanza, digo, de las naturalezas singulares, en virtud de la cual ha tenido el entendimiento ocasión de formar el concepto, o idea, o forma, de una naturaleza común, de la que no debe alejarse todo cuanto haya de ser hombre.

Así explicado esto, digo lo mismo de vuestro triángulo y su naturaleza. Es cierto que el triángulo que tenéis en vuestro espíritu os sirve a manera de regla para examinar si una cosa debe ser llamada triángulo; mas no hay por qué pensar, por ello, que ese triángulo sea algo real, o una naturaleza verdadera, existente fuera del entendimiento, pues solo el espíritu lo ha formado, partiendo de los triángulos materiales que los sentidos le han permitido percibir, y cuyas ideas ha reunido para hacer con ellas una idea común, al modo que acabo de explicar tocante a la naturaleza del hombre.

Por ello, tampoco hace falta imaginar que las propiedades que, según se demuestra, pertenecen a los triángulos materiales, les convengan por haber sido tomadas de ese triángulo ideal y universal; pues, al contrario, aquellos son los que verdaderamente tienen en sí esas propiedades, y no este, sino

solo en cuanto que el entendimiento se las atribuye, después de conocer que residen en los otros, para restituírselas luego a estos, cuando se trata de hacer alguna demostración. De igual modo, las propiedades de la naturaleza humana no están en Platón ni en Sócrates en virtud de préstamos que les haya hecho esa naturaleza universal, pues, al contrario, tal naturaleza no las posee sino porque el entendimiento se las atribuye después de conocer que residen en Platón, en Sócrates y en todos los demás hombres; a condición de restituírselas a cada uno de ellos cuando sea necesario hacer el raciocinio. Pues es cosa muy clara, y de todos sabida, que habiendo visto el entendimiento a Platón, a Sócrates, y a tantos otros hombres, todos ellos racionales, ha formado la proposición universal *todo hombre es racional*; y que, cuando después quiere probar que Platón es racional, toma dicha proposición como principio de su silogismo.

Cierto es que decís, ¡oh espíritu!, *que tenéis la idea de triángulo, y que no habríais dejado de tenerla, aunque nunca hubierais visto entre los cuerpos una figura triangular; así como tenéis ideas de muchas otras figuras que jamás han sido objeto de vuestros sentidos*. Pero, como decía yo antes, si hubierais sido privado de todas las funciones de los sentidos, hasta el punto de no haber visto nunca nada, y no haber tocado jamás diversas superficies o extremidades de los cuerpos, ¿creéis que habríais podido formar en vos mismo la idea de triángulo, o de cualquier otra figura? *Tenéis ideas de muchas que nunca han sido objeto de vuestros sentidos*. Lo concedo, y ello no ha sido difícil, pues a partir del modelo de las que sí han sido objeto de vuestros sentidos habéis podido formar y componer infinidad de otras, al modo que anteriormente he explicado.

Habría que hablar aquí, además, de esa falsa e imaginaria naturaleza del triángulo, según la cual se supone que está compuesto de líneas que no tienen anchura, y que contiene un espacio que carece de profundidad, y que está limitado por tres puntos que no tienen partes; mas ello nos apartaría demasiado de nuestro asunto.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, quintas objeciones, hechas por el señor Gassendi contra las seis meditaciones; contra la quinta meditación (de la esencia de las cosas materiales, y otra vez de la existencia de Dios), 1. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 254-257.)

* * * * * *

Tras citar algunas palabras mías, añadís que eso es todo cuanto tengo que decir tocante al asunto de que se trata; por ello, me veo obligado a advertir al

lector que no os habéis fijado en el orden y enlace de lo que he escrito; pues creo que dicho orden es tal, que a la prueba de cada cuestión contribuyen todas las cosas que la anteceden y una gran parte de las que la siguen. De manera que no seríais fiel a lo que he dicho acerca de una cuestión, si no dierais cuenta, a la vez, de todo lo que he escrito acerca de las demás.

En cuanto a lo que decís de que *os resulta duro ver cómo se establece una cosa inmutable y eterna que no es Dios*, tendríais razón si se tratase de algo existente, o si yo estableciera algo hasta tal punto inmutable, que su inmutabilidad misma no dependiera de Dios. Pero, así como los poetas fingen que los destinos han sido impuestos por Júpiter, pero, una vez establecidos, él mismo está obligado a respetarlos, así también pienso yo que las esencias de las cosas, y las verdades matemáticas, no es que sean independientes de Dios, pero, como Dios lo ha querido y dispuesto así, son inmutables y eternas. Que eso os parezca duro de reconocer o blando, poco me importa; me basta con que sea verdad.

Lo que después alegáis contra los universales de los dialécticos no me atañe, pues yo los concibo de otra manera que ellos. Mas por lo que toca a las esencias que conocemos de modo claro y distinto, como la del triángulo o cualquier otra figura geométrica, me será fácil hacer que reconozcáis que las ideas que de ellas tenemos no han podido ser obtenidas de las ideas de las cosas singulares; pues lo que os lleva a decir que son falsas es que no concuerdan con la opinión que de antemano tenéis acerca de la naturaleza de las cosas. Algo más adelante llegáis a decir que *el objeto de las matemáticas puras, como el punto, la línea, la superficie, y lo que está compuesto de tales cosas, no pueden tener existencia alguna fuera del entendimiento*; se sigue de ello, necesariamente, que jamás ha habido triángulo alguno en el mundo, ni nada de lo que, según concebimos, pertenece a la naturaleza del triángulo, o a la de cualquier otra figura geométrica; y, por lo tanto, que las esencias de esas cosas no han sido obtenidas a partir de cosa alguna existente. Decís que son falsas; pero ello es así según vuestra opinión, pues suponéis una naturaleza de las cosas tal que no pueden concordar con ella. Pero si no queréis mantener asimismo que toda la geometría es falsa, no podréis negar que, con ellas, se demuestran muchas verdades que, como no cambian nunca y siempre son las mismas, no sin razón son llamadas inmutables y eternas.

Decir que no concuerdan con la opinión que tenéis acerca de la naturaleza de las cosas, ni con la que tuvieron Demócrito y Epicuro –construida y formada de átomos–, no es para ellas más que simple denominación extrínseca, que en nada las afecta; y no puede dudarse de que se acomodan a esa verdadera naturaleza de las cosas, establecida por el verdadero Dios. No por-

que haya en el mundo substancias largas sin anchura, o anchas sin profundidad; sino porque las figuras geométricas no son consideradas como substancias, sino solo como límites, dentro de los cuales está contenida la substancia. Con todo, no estoy de acuerdo en que las ideas de tales figuras hayan sido alguna vez objeto de nuestros sentidos, según se cree vulgarmente. Pues aunque, sin duda, puede haber en el mundo algunas que sean tal como los geómetras las consideran, niego que las haya a nuestro alcance, salvo, acaso, algunas tan pequeñas que no causan impresión alguna sobre nuestros sentidos: pues están compuestas ordinariamente por líneas rectas, y pienso que jamás ha impresionado nuestros sentidos parte alguna de una línea que fuese realmente recta. Y así, cuando a través de una lente miramos las que nos habían parecido más rectas, las vemos irregulares, y onduladas. Por tanto, cuando en nuestra niñez hemos visto por vez primera una figura triangular trazada sobre un papel, esa figura no ha podido enseñarnos la manera de concebir el triángulo geométrico, pues no lo representaba mejor de como representa un mal lápiz una imagen perfecta. Mas como la idea verdadera del triángulo estaba ya en nosotros, y nuestro espíritu podía concebirla más fácilmente que la figura, más compuesta, de un triángulo pintado, por eso al ver dicha figura compuesta no la hemos concebido a ella misma, sino más bien al verdadero triángulo. De igual modo, cuando miramos un papel en el que están dispuestos ciertos trazos que representan el rostro de un hombre, esa visión no provoca en nosotros la idea de esos trazos mismos, sino más bien la de un hombre: lo que no ocurriría si el rostro de un hombre no nos fuese conocido ya, y no estuviéramos acostumbrados a pensar en él más bien que en sus rasgos, los cuales no sabríamos distinguir, incluso, unos de otros cuando nos hallamos un poco alejados. Y así, en verdad, nunca podríamos conocer el triángulo geométrico partiendo del que vemos trazado en el papel, si nuestro espíritu no poseyera ya su idea.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las segundas objeciones, recogidas por el R. P. Mersenne, de diversos teólogos y filósofos; de las cosas que han sido objetadas contra la quinta meditación, 1. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 298-300.)

7. Defensa cartesiana del primer supuesto metafísico del argumento ontológico: la del Ser perfectísimo es una esencia objetiva y trascendente

Pero aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo, como de concebir una montaña

con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas; y así como me es posible imaginar un caballo con alas, aunque no haya ninguno que las tenga, del mismo modo podría quizá atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera un Dios existente.

Pero no es así: precisamente bajo la apariencia de esa objeción es donde hay un sofisma oculto. Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino solo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y, por tanto, que verdaderamente existe. Y no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma –a saber, de la existencia de Dios– la que determina a mi pensamiento para que piense eso. Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas.

Y tampoco puede objetarse que no hay más remedio que declarar que existe Dios tras haber supuesto que posee todas las perfecciones, siendo una de ellas la existencia, pero que esa suposición primera no era necesaria; como no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados pueden inscribirse en el círculo, pero, si yo supongo que sí, no tendré más remedio que decir que el rombo puede inscribirse en el círculo, y así me veré obligado a declarar una cosa falsa. Digo que esto no puede alegarse como objeción, pues, aunque desde luego no es necesario que yo llegue a tener alguna vez en mi pensamiento la idea de Dios, sin embargo, si efectivamente ocurre que dé en pensar en un ser primero y supremo, y en sacar su idea, por así decirlo, del tesoro de mi espíritu, entonces sí es necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas ni preste mi atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad basta para hacerme concluir (luego de haber reconocido que la existencia es una perfección) que ese ser primero y supremo existe verdaderamente; de aquel modo, tampoco es necesario que yo imagine alguna vez un triángulo, pero, cuantas veces considere una figura rectilínea compuesta solo de tres ángulos, sí será absolutamente necesario que le atribuya todo aquello de lo que se infiere que sus tres ángulos valen dos rectos, y esta atribución será implícitamente necesaria, aunque explícitamente no me dé cuenta de ella en el momento de considerar el triángulo. Pero cuando examino cuá-

les son las figuras que pueden inscribirse en un círculo, no es necesario en modo alguno pensar que todas las de cuatro lados son capaces de ello; por el contrario, ni siquiera podré suponer fingidamente que así ocurra, mientras no quiera admitir en mi pensamiento nada que no entienda con claridad y distinción. Y, por consiguiente, hay gran diferencia entre las suposiciones falsas, como lo es esta, y las ideas verdaderas nacidas conmigo, de las cuales es la de Dios la primera y principal.

Pues, en efecto, vengo a conocer de muchas maneras que esta idea no es algo fingido o inventado, dependiente solo de mi pensamiento, sino la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable. En primer lugar, porque, aparte Dios, ninguna otra cosa puedo concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia. En segundo lugar, porque me es imposible concebir dos o más dioses de la misma naturaleza, y, dado que haya uno que exista ahora, veo con claridad que es necesario que haya existido antes desde toda la eternidad, y que exista eternamente en el futuro. Y, por último, porque conozco en Dios muchas otras cosas que no puedo disminuir ni cambiar en nada.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación quinta. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 55-57.)

* * * * * *

[...] para remover la primera parte de esta dificultad, hay que distinguir entre existencia posible y existencia necesaria, advirtiendo que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de toda cosa que concebimos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria solo está contenida en la idea de Dios. Pues no me cabe duda de que quienes consideren con atención la diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las otras, percibirán que, aun cuando concibamos siempre las demás cosas como existentes, de ello no se sigue que existan, sino solo que pueden existir, pues no entendemos necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades; pero, concibiendo claramente que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, de ello se sigue que Dios existe necesariamente. Para remover la segunda parte de la dificultad, adviértase que las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento, no solo mediante una abstracción o restricción de su pensamiento, sino mediante una operación clara y distinta; de manera que aquellas cosas que el entendimiento no puede dividir así, no han sido producidas o com-

puestas por él, sin duda alguna. Cuando, por ejemplo, me represento un caballo alado, o un león existente en acto, o un triángulo inscrito en un cuadrado, fácilmente entiendo que puedo representarme, al contrario, un caballo sin alas, un león que no exista o un triángulo sin el cuadrado, y, por tanto, que tales cosas no poseen naturalezas verdaderas e inmutables. Pero si me represento un triángulo, o un cuadrado (no hablo ahora del león ni del caballo, pues sus naturalezas no nos son aún conocidas por entero), entonces, sin duda, afirmaré con verdad de un triángulo todo lo que reconozca contenido en su idea, como que sus tres ángulos valen dos rectos, etcétera, y lo mismo haré con el cuadrado. Pues aunque pueda concebir un triángulo abstrayendo que sus tres ángulos valgan dos rectos, no puedo negar eso de él mediante una operación clara y distinta, esto es, entendiendo bien lo que digo. Además, si considero un triángulo inscrito en un cuadrado, no para atribuir al cuadrado lo que solo pertenece al triángulo, ni viceversa, sino con el solo propósito de examinar las consecuencias que resultan de la unión de ambos, la naturaleza de esa figura compuesta no será menos verdadera e inmutable que la del cuadrado o el triángulo aislados. De suerte que podré afirmar con verdad que el cuadrado no es menor que el doble del triángulo en él inscrito, y otras cosas tales, que pertenecen a la naturaleza de esa figura compuesta. Mas si considero que la existencia está contenida en la idea de un cuerpo muy perfecto, y ello porque hay mayor perfección en existir realmente y en el entendimiento que en existir solo en el entendimiento, no puedo inferir de ahí que ese cuerpo perfectísimo exista, sino tan solo que puede existir. Pues bien advierto que tal idea ha sido fabricada por mi entendimiento, juntando todas las perfecciones corpóreas, y que la existencia no resulta de las demás perfecciones comprendidas en la naturaleza del cuerpo, ya que tanto puede afirmarse como negarse que existan. Además, como al examinar la idea del cuerpo, no veo en él fuerza alguna mediante la cual se produzca o se conserve a sí mismo, infiero rectamente que la existencia necesaria, que es la única de que aquí se trata, conviene tan poco a la naturaleza del cuerpo, por perfecto que este sea, como a la naturaleza de una montaña le conviene carecer de valle, o a la del triángulo que sus tres ángulos valgan más de dos rectos. Pero si ahora, no ya respecto a un cuerpo, sino de una cosa tal que posea todas las perfecciones que pueden darse juntas, nos preguntamos si la existencia debe contarse entre ellas, cierto es que podremos dudar al principio, dado que nuestro espíritu, finito como es, y acostumbrado a pensarlas por separado, acaso no advierta de buenas a primeras cuán necesariamente están unidas entre

sí. Mas si examinamos con cuidado si la existencia, y qué género de ella, conviene al ser supremamente perfecto, podremos saber con claridad y distinción, primero, que al menos le conviene la existencia posible, como a cualquier cosa de la que tenemos una idea distinta, e incluso a aquellas que se componen de ficciones forjadas por nuestro espíritu. Y, en segundo lugar, dado que no podemos pensar en su existencia posible, sin conocer a la vez, tomando en cuenta su infinita potencia, que puede existir en virtud de su propia fuerza, inferiremos de ahí que existe realmente, y que ha existido desde toda la eternidad. Pues resulta manifiesto, por luz natural, que aquello que puede existir por su propia fuerza, existe siempre. Y así entenderemos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser supremamente perfecto, no en virtud de ficción alguna del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal; y con igual facilidad conoceremos ser imposible que dicho ser supremamente perfecto no posea todas las demás perfecciones contenidas en la idea de Dios, de suerte que, por su naturaleza propia, y sin ficción alguna del entendimiento, ellas se den todas juntas, y existan en Dios. Todo lo cual será evidente para quien piense en ello con cuidado, y en absoluto difiere de lo que ya había escrito yo antes, si no es en el modo de explicarlo, que he alterado aquí de propósito, para acomodarme a la variedad de los ingenios.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las primeras objeciones, hechas por un sabio teólogo de los Países Bajos. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 97-99.)

8. El debate entre Caterus, Mersenne, Gassendi y Descartes en torno al segundo supuesto metafísico del argumento ontológico sobre la cognoscibilidad humana de la esencia del Ser perfectísimo

Esa idea [*sc.* del Ser perfectísimo] es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación tercera. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 39.)

* * * * * *

Ciertamente, yo hallo en mí su idea –es decir, la idea de un ser sumamente perfecto–, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza

una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de estos.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación quinta. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 55.)

* * * * * *

Mas veamos ahora si es cierto lo que quiere inferir de dicha regla. *Concibo*, dice, *con claridad y distinción el ser infinito; luego es verdadero y es algo.* Alguien podrá preguntarle: ¿conocéis con claridad y distinción el ser infinito? Entonces, ¿qué quiere decir la sentencia común, de todos sabida, *lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido*? Pues si es cierto que, cuando pienso en un quiliógono, representándome confusamente cierta figura, no lo imagino ni lo conozco con distinción, porque, no puedo representarme distintamente sus mil lados, ¿cómo podría concebir de un modo distinto, y no confuso, el ser infinito en cuanto infinito, siendo así que no puedo ver clara y puntualmente las infinitas perfecciones que lo componen?

Y acaso esto es lo que quiso decir Santo Tomás; pues, tras negar que la proposición *Dios existe* fuese clara de suyo y cognoscible sin prueba, se propone a sí mismo la objeción siguiente, tomada de las palabras de San Juan Damasceno: *el conocimiento de que existe Dios está naturalmente impreso en el espíritu de todos los hombres; luego es una cosa clara de suyo y que no necesita prueba para ser conocida*. A lo cual responde: *Conocer que existe Dios, en general y, como él dice, con cierta confusión, a saber: en cuanto que Dios es la beatitud del hombre, eso está impreso por naturaleza en nosotros; pero eso no es, dice, conocer sin más que Dios existe; así como tener conocimiento de que viene alguien no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene*, etcétera. Como si quisiera decir que a Dios lo conocemos según ciertos aspectos racionales genéricos, ya como fin último, o como ser primero y perfectísimo, o bien en cuanto ser que comprende y abarca, confusamente y en general, todas las cosas; pero no con la comprensión racional de su ser propio, ya que en este sentido es infinito, y, por tanto, nos es desconocido. Sé que el señor Descartes hallará fácilmente respuesta a la dificultad que acabamos de proponer; con todo, creo que estas alegaciones, hechas aquí por mí a manera solo de ejercicio, harán que se acuerde de lo que dice Boecio, a saber: *que hay ciertas nociones comunes que solo los sabios pueden conocer sin necesidad de prueba*; de modo que no es de extrañar si quienes desean saber más preguntan mucho, y se detienen largo tiempo en la consideración de lo que saben que ha sido establecido como primer y principal fundamento

de todo el asunto, y que sin embargo no alcanzan a entender sin larga averiguación y muy atento espíritu.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, primeras objeciones, de un sabio teólogo de los Países Bajos. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 83-84.)

* * * * * *

Pregunta él, empero, en este punto, y con mucha razón, si tengo un conocimiento claro y distinto del infinito; pues aunque yo haya procurado prevenir tal objeción, sin embargo, ella se presenta tan fácilmente a todo el mundo, que resulta necesario considerarla aquí con un poco de amplitud. Por ello, diré en primer lugar que el infinito, en cuanto infinito, no puede en verdad ser abarcado, pero sí puede, con todo, ser entendido: pues entender clara y distintamente que una cosa es tal que en ella no pueden hallarse límites, es lo mismo que entender claramente que es infinita. Y hago aquí distinción entre *indefinido* e *infinito*. Solo llamo infinito, hablando con propiedad, a aquello en que en modo alguno encuentro límites, y, en este sentido, solo Dios es infinito. Pero a aquellas cosas en las que solo bajo cierto respecto no veo límite –como la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad, y cosas por el estilo– las llamo *indefinidas*, y no *infinitas*, pues no en cualquier sentido carecen de límite. Además, hago también distinción entre la razón formal del infinito –o sea, la infinitud– y la cosa misma que es infinita. Pues, en cuanto a la infinitud, aunque la entendemos como muy positiva, no la concebimos, pese a ello, sino de un modo negativo, a saber: por no advertir en la cosa limitación alguna. Y en cuanto a la cosa que es infinita, la concebimos, en verdad, positivamente, pero no en toda su perfección, es decir: que no abarcamos todo cuanto de inteligible hay en ella. Cuando contemplamos el mar, decimos que lo vemos, aunque nuestra mirada no llegue a todas sus partes ni pueda medir su vasta extensión; y cuando lo miramos de lejos, como queriendo abarcarlo entero con la mirada, lo vemos confusamente, igual que imaginamos confusamente un quiliógono cuando tratamos de representarnos todos sus lados a un tiempo; pero, cuando nuestra vista se fija solo en una parte del mar, tal visión puede entonces ser muy clara y distinta, así como la imaginación de un quiliógono, cuando se extiende solo a uno o dos de sus lados. Del mismo modo, reconozco, junto con todos los teólogos, que Dios no puede ser captado por el espíritu humano, e incluso que no puede ser conocido con distinción por quienes tratan de abarcarlo todo entero y a un tiempo con el pensamiento, como

si lo contemplasen de lejos: y en ese sentido ha dicho Santo Tomás [...] que el conocimiento de Dios se da en nosotros solo a modo de imagen confusa y oscura; pero quienes atienden a cada una de sus perfecciones, y emplean todas sus fuerzas en contemplarlas, no tanto a fin de comprenderlas como de admirarlas, y en reconocer cuán lejos están de toda comprensión, esos –digo– hallan en Él mucha más materia clara y distintamente cognoscible, y con mucha mayor facilidad, que en cosa alguna creada. Y el mismo Santo Tomás ha reconocido eso en dicho lugar, como lo manifiesta el que asevere, en el artículo siguiente, que la existencia de Dios puede ser demostrada. Por lo que a mí toca, siempre que he dicho que Dios podía ser conocido clara y distintamente, he querido referirme a dicho conocimiento finito, y acomodado a la escasa capacidad de nuestro espíritu. Y no hace falta entenderlo de otro modo para que sean verdaderas las cosas que he dicho al respecto, como fácilmente se verá si se advierte que solo he hablado de ello en dos lugares. En el primero de ellos, se trataba de saber si en la idea de Dios que nosotros formamos había algo real, o bien si solo había en ella una negación de otra cosa (al modo en que puede dudarse si, en la idea del frío, no habrá nada más que una negación del calor): y ello puede conocerse fácilmente, aun sin comprender el infinito. En el otro lugar, he sostenido que la existencia pertenece a la naturaleza del ser supremamente perfecto, no menos que los tres lados pertenecen a la naturaleza del triángulo: lo cual puede también ser entendido, sin tener de Dios un conocimiento tan amplio que abarque todo lo que hay en Él.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las primeras objeciones, hechas por un sabio teólogo de los Países Bajos. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 94-96.)

* * * * * *

Además, hay una cláusula en vuestro razonamiento (*tras haber observado y conocido con claridad lo que Dios es*), que suponéis ser verdadera, y con la que no todos están de acuerdo, dado que vos mismo reconocéis la imperfección de vuestro conocimiento del infinito; y lo mismo cabe decir de todos los atributos divinos, pues siendo absolutamente infinito todo lo que hay en Dios, ¿qué espíritu podrá conocer de Él la más mínima cosa, si no es de un modo muy imperfecto? ¿Cómo, entonces, habéis podido observar con claridad y distinción lo que Dios es?

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, segundas objeciones, recogidas de boca de diversos teólogos y filósofos, por el R. P. Mersenne. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 105-106)

* * * * * *

Se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso, aunque nuestra alma, siendo finita, no lo puede comprender ni concebir; así como podemos tocar con las manos una montaña, pero no abrazarla, como haríamos con un árbol o con cualquier otra cosa que no exceda el tamaño de nuestros brazos: comprender es abrazar con el pensamiento; pero, para saber una cosa, basta con tocarla con el pensamiento.

(*Carta al Padre Mersenne*, 27 de mayo de 1630. AT, t. I, p. 152.)

* * * * * *

Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación tercera. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 39.)

* * * * * *

[...] quien dice *cosa infinita* atribuye a algo que no comprende un nombre que tampoco entiende, puesto que, como la cosa se extiende más allá de cuanto él puede abarcar, esa infinitud, o negación de límites, atribuida a dicha extensión, no puede ser entendida por alguien cuya inteligencia está siempre presa dentro de ciertos límites.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, quintas objeciones, hechas por el señor Gassendi contra las seis meditaciones; contra la tercera meditación, 4. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 230.)

* * * * * *

Y cuando añadís *que quien habla de una cosa infinita da, a una cosa que no comprende, un nombre que tampoco entiende,* no hacéis distinción entre, de un lado, la intelección conforme a los límites de nuestro espíritu –que es la que todos reconocemos tener del infinito–, y, de otro lado, la concepción completa y perfecta de las cosas (es decir, la que comprende cuanto

de inteligible hay en ellas), concepción que nadie ha tenido nunca, no solo del infinito, sino acaso de ninguna otra cosa, por pequeña que sea. Y no es cierto que concibamos lo infinito por negación de lo finito; al contrario, toda limitación lleva consigo la negación de la infinitud.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las quintas objeciones, hechas por el señor Gassendi; de las cosas que han sido objetadas contra la tercera meditación, 4. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 289.)

9. El debate entre Descartes y Gassendi en torno al tercer supuesto metafísico del argumento ontológico: la existencia necesaria es atributo esencial de la naturaleza del Ser perfectísimo

Pues teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación quinta. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 55.)

* * * * * *

Pues bien, para remover la primera parte de esta dificultad, hay que distinguir entre existencia posible y existencia necesaria, advirtiendo que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de toda cosa que concebimos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria solo está contenida en la idea de Dios. Pues no me cabe duda de que quienes consideren con atención la diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las otras, percibirán que, aun cuando concibamos siempre las demás cosas como existentes, de ello no se sigue que existan, sino solo que pueden existir, pues no entendemos necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades; pero, concibiendo claramente que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, de ello se sigue que Dios existe necesariamente.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las primeras objeciones, hechas por un sabio teólogo de los Países Bajos. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 97.)

* * * * * *

Emprendéis a continuación, una vez más, la prueba de la existencia de Dios, y la fuerza de vuestro argumento está en estas palabras: *quien piense en ello seriamente, decís, hallará evidente que la existencia de Dios no puede separarse de su esencia, del mismo modo que de la esencia de un triángulo rectilíneo no puede separarse que sus tres ángulos valgan dos rectos, o de la idea de una montaña la idea de un valle; de manera que no es menos contradictorio concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) sin existencia (es decir, sin alguna perfección), que concebir una montaña sin valle.* Pues bien: debe notarse que vuestra comparación no parece ser justa ni exacta.

Pues, de un lado, hacéis bien en comparar esencia con esencia, pero, tras esto, en vez de comparar existencia con existencia, o propiedad con propiedad, comparáis existencia con propiedad. Por ello, habría sido acertado decir que –por ejemplo– la omnipotencia no puede separarse de la esencia de Dios, del mismo modo que de la esencia de un triángulo no puede separarse que sus ángulos valgan dos rectos; o bien, que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, como tampoco puede separarse la existencia de la esencia de un triángulo; pues, de esta manera, ambas comparaciones habrían estado bien hechas, y no solo se os hubiera concedido la primera, sino también la segunda. Y, con todo, ello no habría sido prueba convincente de la existencia necesaria de Dios, como tampoco se sigue necesariamente que haya en el mundo algún triángulo, aunque su esencia y su existencia sean en realidad inseparables, sea cual sea la división que haga nuestro espíritu, es decir, aunque las conciba por separado, del mismo modo que puede también concebir por separado la esencia y la existencia de Dios.

Debe notarse, a continuación, que contáis la existencia entre las perfecciones divinas, y no entre las de un triángulo o una montaña, aunque, según su propia manera de ser, también puede decirse que es perfección de ellos. Mas, en verdad, ya consideréis la existencia en Dios, ya la consideréis en cualquier otro sujeto, no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones.

Y así, lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; mas lo que existe, y que tiene, además de la existencia, muchas perfecciones, no posee la existencia como otra perfección singular más, sino como una forma en

cuya virtud la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin la cual no se darían. De ahí que no se diga que la existencia está en una cosa como una perfección, ni tampoco se dice, si a una cosa le falta la existencia, que es imperfecta, sino más bien que no es nada. Por ello, así como al enumerar las perfecciones del triángulo no incluís entre ellas la existencia, ni, por ende, concluís que el triángulo exista, así también, al enumerar las perfecciones de Dios, no tenéis por qué incluir entre ellas la existencia a fin de concluir de ello que existe Dios, si es que no queréis dar por probado lo que discute, pidiendo así el principio.

Decís *que la existencia se distingue de la esencia en todas las cosas, excepto Dios*. ¿Mas cómo pueden distinguirse entre sí la esencia y la existencia de Platón, si no es solamente por el pensamiento? Pues, si se supone que Platón no existe, ¿qué pasará con su esencia? ¿Y acaso no se distingue esencia y existencia en Dios del mismo modo, es decir, con el pensamiento?

Os objetáis a continuación: *puede ser que, así como por solo concebir yo una montaña con valle o un caballo alado, no se sigue que haya en el mundo montaña alguna ni caballo alguno con alas, asimismo, de que yo conciba a Dios como existente, no se siga que existe*. Y decís que hay ahí un sofisma, oculto bajo la apariencia de una objeción. No os habrá sido muy difícil, sin duda, resolver un sofisma que vos mismo habíais fingido, sobre todo sirviéndoos de tan manifiesta contradicción como la de que no existe un Dios existente, y no considerando del mismo modo –a saber, como existentes– el caballo o la montaña. Pero si, del mismo modo que incluís en vuestra comparación la montaña con el valle y el caballo con alas, hubierais considerado a Dios con sabiduría, potencia u otros atributos, entonces hubiera surgido una verdadera dificultad: y habríais tenido que explicarnos cómo es que podemos concebir una montaña escarpada o un caballo alado sin pensar que existen, siendo así que, en cambio, no podemos concebir un Dios omnisciente y omnipotente sin concebirlo a la vez como existente.

Decís *que no somos libres de concebir sin existencia a Dios (es decir, no podemos concebir un ser sumamente perfecto sin perfección suma), al modo como sí somos libres de imaginar un caballo con o sin alas*. Lo único que cabe añadir es que, así como somos libres de concebir un caballo alado sin pensar en su existencia, la cual, si resulta tenerla, será según vos una perfección suya, de igual modo somos libres de concebir un Dios que posea sabiduría, potencia y demás perfecciones, sin pensar en su existencia, la cual, si resulta tenerla, consumará su perfección. Por ello, así como de concebir un caballo que posea la perfección de ser alado no se infiere que tenga la perfección de existir (que es, según decís, la principal de todas), así tampoco se infiere

que exista Dios de que yo lo conciba como poseedor de sabiduría y todas las demás perfecciones, sino que su existencia sigue necesitando prueba.

Y por más que digáis *que la existencia y todas las demás perfecciones están comprendidas en la idea de un ser sumamente perfecto*, afirmáis sin prueba lo que se discute, y ponéis la conclusión al principio. Pues, de otro modo, también podría yo decir que, en la idea de un Pegaso perfecto, no solo está contenida la perfección de tener alas, sino también la de existir. En efecto: así como a Dios se le concibe perfecto en cualquier género, también se concibe a un Pegaso como perfecto en su género; y no parece que pueda aducirse nada que, guardando las debidas proporciones, no sea aplicable a los dos casos.

Decís: *del mismo modo que, al concebir un triángulo, no es necesario pensar que sus tres ángulos valen dos rectos, aunque no por eso deje ello de ser verdadero, como será luego patente a todo el que lo examine con atención, así también, las demás perfecciones de Dios pueden concebirse sin pensar en su existencia, sin que por ello sea menos cierto que la posee, como no hay más remedio que reconocer en cuanto se sabe que ella es una perfección*. Ved, sin embargo, lo que puede responderse: así como se reconoce luego que aquella propiedad pertenece al triángulo, probándolo mediante una buena demostración, de igual modo, para reconocer que la existencia pertenece a Dios necesariamente, hay que demostrarlo también mediante sólidas razones; pues, de no ser así, podría pretenderse que cualquier cosa pertenece a la esencia de cualquier otra.

Decís *que, cuando atribuís a Dios todo género de perfecciones, no es lo mismo que si pensarais que todas las figuras de cuatro lados pudiesen inscribirse en el círculo; pues, así como en esto último os engañaríais, pues reconocéis más tarde que el rombo no puede inscribirse, en cambio, en lo primero no podéis engañaros, pues más tarde dais en conocer que la existencia conviene realmente a Dios*. Con todo, parece que lo mismo da una cosa que otra; y, si no da lo mismo, entonces es necesario que mostréis cómo es que la existencia no contradice la naturaleza de Dios, del mismo modo en que se demuestra que sí es contradictorio que el rombo pueda ser inscrito en el círculo.

Omitiré aquí muchas otras cosas que, o no explicáis, o no probáis, o ya están refutadas con lo que queda dicho; por ejemplo: *que, aparte Dios, ninguna otra cosa puede concebirse a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia; así como que no pueden concebirse dos o más dioses del mismo modo, y, puesto que solo uno existe, ha debido existir desde toda la eternidad, y existirá eternamente; y que concebís una infinidad de cosas en Dios que en modo alguno podéis amenguar o mudar*. Esas cosas deben ser consideradas

de cerca, y muy cuidadosamente examinadas, a fin de percibirlas y conocer la verdad.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, quintas objeciones, hechas por el señor Gassendi contra las seis meditaciones; contra la quinta meditación, 2. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 257-260.)

* * * * * *

No veo en este punto a qué género de cosas pretendéis que pertenezca la existencia, ni por qué no puede ser llamada una propiedad, como la omnipotencia, entendiendo por propiedad –como aquí se hace– todo lo que puede ser atribuido a una cosa. Más aún, la existencia necesaria es en Dios una propiedad, tomando esta palabra en su sentido más estricto, pues a Él solo le conviene, y solo en Él forma parte de la esencia. Por eso la existencia del triángulo no debe ser comparada con la existencia de Dios, pues en Dios se relaciona con la esencia de muy otro modo que en el triángulo. Y no cometo aquí la falta que llaman los lógicos petición de principio, cuando incluyo la existencia entre las cosas que pertenecen a la esencia de Dios, de igual manera que tampoco la cometo cuando incluyo entre las propiedades del triángulo la de que sus tres ángulos valen dos rectos. Tampoco es cierto que la esencia y la existencia de Dios, como sucede en el triángulo, puedan ser concebidas la una sin la otra, pues su ser es Dios, y no el triángulo. Y, con todo, no niego que la existencia posible sea una perfección de la idea de triángulo, como la existencia necesaria es una perfección de la idea de Dios, pues ello la hace más perfecta que las ideas de todas esas quimeras que suponemos no pueden tener realidad. Por lo tanto, en nada habéis aminorado la fuerza de mi argumento, y seguís engañado por el sofisma que, según decís, me habría sido tan fácil evitar. En cuanto a lo que después añadís, ya he respondido a ello suficientemente, y os engañáis por completo cuando afirmáis que no se demuestra la existencia de Dios al modo como se demuestra que los ángulos de todo triángulo rectilíneo valen dos rectos; pues el razonamiento es semejante en ambos casos, si bien la demostración que prueba la existencia de Dios es mucho más sencilla y evidente que la otra. Nada diré de lo demás, pues, si decís que no explico las cosas y que mis pruebas no son convincentes, yo creo que con más razón podría decirse eso mismo acerca de vos y de vuestras pruebas.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las quintas objeciones, hechas por el señor Gassendi; de las cosas que han

sido objetadas contra la quinta meditación, 2. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 301.)

10. Reivindicación que hace Descartes de la originalidad de su formulación del argumento ontológico con respecto a la formulación de Anselmo de Canterbury, que, a juicio de Tomás de Aquino y del propio Descartes, incurre en una *metábasis eis állo génos*

Mas sigamos concediendo aquel principio, y supongamos que alguien tiene, clara y distintamente, la idea de un ser supremo y sumamente perfecto: ¿qué pretendéis inferir de ello? Que ese ser infinito existe, y esto con tal certeza, *que debo estar al menos tan seguro de la existencia de Dios, como hasta aquí lo he estado de la verdad de las demostraciones matemáticas; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) al que falte la existencia, de lo que repugna concebir una montaña a la que falte el valle.* Aquí está el nudo de la cuestión: quien ahora ceda, debe confesarse vencido; por lo que a mí toca, pues tengo que habérmelas con un poderoso adversario, conviene que esquive un poco, para diferir al menos por algún tiempo, puesto que he de ser vencido, lo que no puedo evitar.

Y, en primer lugar, aunque no procedamos aquí por autoridad, sino solo por razón, sin embargo, no sea que parezca yo oponerme por puro capricho a tan gran espíritu, escuchad a Santo Tomás, que se hace a sí mismo la objeción que sigue: *Nada más comprender lo que significa la palabra Dios se sabe que Dios existe; pues con ella se entiende algo, mayor que lo cual nada puede pensarse. Ahora bien: aquello que está en el entendimiento y en la realidad, es mayor que lo que solo está en el entendimiento. Y por ello, si se entiende la palabra Dios, Dios está en el entendimiento y, consiguientemente, también en la realidad.* Cuyo argumento puede ponerse en forma como sigue: Dios es aquello cuyo mayor no puede concebirse; ahora bien: aquello cuyo mayor no puede concebirse implica la existencia; luego Dios, en su nombre o en su concepto mismo, implica la existencia, y, por tanto, no puede ser ni ser concebido sin ella. Decidme ahora: ¿acaso no es ese el mismo argumento del señor Descartes? Santo Tomás definió así a Dios: *el ser cuyo mayor no puede concebirse.* El señor Descartes lo llama *un ser supremamente perfecto*; siendo así, nada mayor que él puede concebirse, en efecto. Prosigue Santo Tomás: *aquello cuyo mayor no puede concebirse implica la existencia, pues si así no fuera podría concebirse algo aún mayor, a saber: algo cuya concepción incluyese la existencia.* ¿Acaso el señor Descartes no se sirve de igual

premisa menor en su argumento? Dios es un ser supremamente perfecto; ahora bien, un ser así incluye la existencia, pues, si no, no sería supremamente perfecto. Santo Tomás concluye: *por ello, si se entiende la palabra Dios, Dios está en el entendimiento, y, consiguientemente, también en la realidad. Es decir: partiendo de que la existencia está comprendida en el concepto o noción de un ser cuyo mayor no puede concebirse, se sigue que dicho ser existe.* El señor Descartes concluye lo mismo: *Mas, dice, de no poder yo concebir a Dios sin existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y, por tanto, que realmente existe.* Responda ahora Santo Tomás, tanto a sí mismo como al señor Descartes. *Supuesto*, dice, *que todos entienden que la palabra Dios significa lo que se ha dicho, a saber, aquello cuyo mayor no puede concebirse, de ello no se sigue que la cosa significada con ese nombre exista en la naturaleza, sino solo en la aprehensión del entendimiento. Y no puede decirse que exista en la realidad, si no se concede que hay en la realidad alguna cosa cuyo mayor no puede ser concebido, lo que abiertamente niegan quienes dicen que no hay Dios.* Conforme a esto, respondo yo a mi vez en pocas palabras: aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan solo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que la existencia de Dios sea algo en acto, si no se supone que dicho ser supremamente perfecto existe en acto: pues en ese caso contendrá en acto todas las perfecciones, y, entre ellas, la de la existencia real.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, primeras objeciones, de un sabio teólogo de los Países Bajos. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 84-85.)

* * * * * *

Compara aquí de nuevo uno de mis argumentos con otro de Santo Tomás, como si, de algún modo, quisiera obligarme a declarar cuál de los dos posee mayor fuerza. Y, según creo, podré hacerlo sin merecer reproche de alguna monta, pues que ni Santo Tomás ha hecho uso de tal argumento como suyo, ni de él se infiere lo mismo que del mío; por lo demás, yo no me aparto aquí en modo alguno de la opinión del Doctor Angélico. Lo que se pregunta es si el conocimiento de la existencia de Dios es tan natural al espíritu humano que no haga falta probarla (es decir: si tal existencia es clara y manifiesta para todos); él lo niega, y yo también. Ahora bien; el argumento que él objeta puede enunciarse así: cuando se entiende lo que significa la palabra *Dios*, se trata de algo cuyo mayor no puede ser conce-

bido; es así que existir en el entendimiento y en la realidad es algo mayor que existir solo en el entendimiento; luego, cuando se entiende lo que significa la palabra *Dios,* se entiende que Dios existe en el entendimiento y en la realidad. En dicho argumento hay un evidente vicio de forma, pues la conclusión debería ser solo esta: luego, cuando se entiende lo que significa la palabra *Dios,* se entiende que significa una cosa que existe en el entendimiento y en la realidad; pero eso es lo que la palabra significa, y no parece que una significación, por sí sola, deba tener realidad. Mi argumento, en cambio, tenía esta forma: puede afirmarse verdaderamente de una cosa aquello que, con claridad y distinción, concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; es así que, tras indagar con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe. La conclusión, al menos, es legítima. Pero la premisa mayor tampoco puede negarse, pues ya estábamos de acuerdo en que todo cuanto concebimos clara y distintamente es verdadero. Queda solo la premisa menor, y reconozco que no es floja su dificultad. Primero, porque estamos tan acostumbrados a distinguir en toda cosa existencia y esencia que no advertimos por qué la existencia pertenece a la esencia de Dios mejor que a la de las demás cosas; y también porque, distinguiendo mal –como hacemos– aquello que pertenece a la esencia verdadera e inmutable de alguna cosa, y aquello que solo se le atribuye por ficción de nuestro entendimiento, aunque nos demos cuenta con suficiente claridad de que la existencia pertenece a la esencia de Dios, sin embargo, de ello no concluimos que Dios existe, pues no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera, o si tan solo es materia de ficción.

(*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, respuestas del autor a las primeras objeciones, hechas por un sabio teólogo de los Países Bajos. Trad. esp. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 96-97.)

Capítulo 5
La contribución de Leibniz al argumento

1. Cuadro cronológico

1.1. Datos biobibliográficos

1646: Nace G. W. Leibniz en Leipzig.

1652: Su padre, F. Leibniz, es profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Leipzig.

1653-1661: Cursa estudios elementales en la escuela de san Nicolás de Leipzig.

1661: Ingresa en la Universidad de Leipzig, teniendo como profesor al aristotélico Jakob Thomasius.

1668: Entra al servicio del barón J. Ch. von Boyneburg, el cual lo introduce en la corte del príncipe elector de Maguncia.

1672-1676: Reside en París. Entra en contacto con A. Arnauld, Ch. Huygens y N. de Malebranche.

1676: Publica «Que el Ser perfectísimo existe» (en latín). Acepta la invitación del duque Juan Federico de Hannover para entrar a su servicio. Visita La Haya en Holanda, donde discute con B. de Spinoza las ideas básicas de su *Ethica more geometrico demonstrata*.

1677: Carta a I. Newton en la que expone los principios básicos de su cálculo infinitesimal.

1682: Funda *Acta eruditorum de Leipzig*, periódico de contenido científico y filosófico.

1686: Publica *Discurso de Metafísica*.

1687-1690: Viaja por el sur de Alemania, Austria e Italia.

1698: Profesor de Filosofía y Matemáticas en Leiden.

1701: Publica «Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios, del R. P. Lami».

1704: Concluye la composición de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (en francés), publicados póstumamente en 1765.

1710: Publica *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (en francés).

1711: Conoce al zar Pedro I «el Grande». Participa en diversos proyectos sobre una Academia de Ciencias en Rusia.
1712: Es nombrado consejero imperial privado en Viena.
1714: Publica *Principios de la naturaleza y de la gracia* y *Monadología*. Muere la princesa Sofía, protectora y amiga de Leibniz.
1715: Inicio de la correspondencia con S. Clarke.
1716: Muere en Hannover.

1.2. Acontecimientos filosóficos y culturales

1636-1711: Vida de F. Lami, filósofo, teólogo y escritor francés, mencionado por Leibniz en «Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios, del R. P. Lami».
1648: Muere Tirso de Molina.
1651: Th. Hobbes publica *Leviatán*.
1656: D. de Silva Velázquez compone *Las meninas*.
1660: Nace J. Kuhnau, maestro de J. S. Bach, figura representativa de la música clásica del Barroco alemán.
1662: Muere B. Pascal.
1667: J. Milton publica *El paraíso perdido*.
1670: B. de Spinoza publica *Tratado teológico-político*. B. Pascal publica *Pensamientos* (póstuma).
1672: Muere H. Schütz, uno de los más grandes compositores del Barroco alemán, que influirá decisivamente en la producción musical de J. S. Bach. Nace Francesco Mancini, compositor italiano del Barroco, uno de los máximos representantes de este estilo musical.
1673: Muere Molière.
1681: Muere P. Calderón de la Barca. Nace G. Ph. Telemann, figura cumbre de la música clásica del Barroco alemán.
1682: I. Newton descubre la ley de gravitación universal.
1683: Nace J. Ph. Rameau, compositor, una de las figuras cumbre del Barroco francés.
1684: Muere P. Corneille.
1685: Nacen G. Berkeley, J. S. Bach, G. F. Händel y D. Scarlatti.
1687: I. Newton publica *Principios matemáticos de filosofía natural*.
1690: J. Locke publica *Ensayo sobre el entendimiento humano*.
1696: Nace Voltaire.
1699: Muere J. Racine.
1700: Fundación de la Academia de Berlín.
1704: Muere J. Locke. Muere Heinrich Ignaz Biber, músico del Barroco

alemán, autor de la magistral obra *Sonatas del Rosario*, claro precedente de la grandiosa producción musical de Bach.

1707: Muere D. Buxtehude, maestro de J. S. Bach, una de las figuras más representativas de la música clásica del Barroco alemán.

1715: Muere N. de Malebranche. Montesquieu publica *Cartas persas*.

1.3. Acontecimientos políticos y sociales

1648: Concluye la Guerra de los 30 Años, firmándose la Paz de Westfalia entre Francia, el Sacro Imperio Romano Germánico, Países Bajos, España, Suecia, Dinamarca y la Confederación Suiza.

1649: O. Cromwell proclama la República en Inglaterra.

1653-1654: Reinado de Fernando IV del Sacro Imperio Romano Germánico.

1657-1705: Reinado de Leopoldo I del Sacro Imperio Romano Germánico

1659: Concluye la guerra entre Francia y España. Se firma la Paz de los Pirineos.

1660: Se restaura la monarquía en Inglaterra.

1661-1715: Reinado de Luis XIV «el Rey Sol» de Francia.

1665-1700: Reinado de Carlos II «el Hechizado» de España.

1705-1717: Reinado de José I del Sacro Imperio Romano Germánico.

1712: Paz de Utrecht por la que se reconoce a Felipe V de Borbón como rey de España.

2. El argumento

2.1. La posición del autor

La contribución que hace Leibniz al argumento ontológico parte de la formulación cartesiana del mismo, que hemos examinado en el capítulo precedente. Leibniz considera que la de Descartes es una formulación adecuada pero insuficiente, que requiere, por tanto, de un cierto perfeccionamiento. El argumento que Descartes propone, piensa Leibniz, es concluyente *solo a condición de que previamente se demuestre la posibilidad de la esencia del Ser perfectísimo*. Esto quiere decir que, para que el argumento cartesiano sea absolutamente probatorio y lo reconozcamos como tal, antes hemos de probar que la idea del Ser perfectísimo es una auténtica idea innata y que apunta, por tanto, como sostiene Descartes, a una correspondiente naturaleza, esencia o forma verdadera e inmutable. Si se logra probar esto (descartando así que la idea en cuestión sea una mera ficción de la fantasía humana, como lo es la idea de centauro o la de hipogrifo o, lo que es aún más grave, un concepto en sí mismo contradictorio, como lo es la idea de

triángulo redondo o la de plancha de madera férrea), entonces habremos probado con ello que el argumento ontológico es absolutamente válido y que, por tanto, por mor de la índole misma de su esencia, el Ser perfectísimo existe necesariamente.

Se hace preciso, por tanto, justificar más de lo que Descartes lo ha hecho, la consistencia y solidez del primer supuesto metafísico del argumento: el hecho de que la del Ser perfectísimo es una esencia objetiva y trascendente. Con respecto a los dos restantes supuestos metafísicos del argumento, Leibniz está de acuerdo en lo esencial con el tratamiento que de ellos hace Descartes en sus obras. Ante todo, la esencia del Ser perfectísimo, de probarse su autenticidad y legitimidad, es cognoscible por el entendimiento humano a los efectos de lo que pretende el argumento: probar su existencia real y necesaria. Además, esta, subraya explícitamente Leibniz, es ingrediente quiditativo fundamental de la esencia en cuestión, lo que no ocurre en absoluto con respecto a ninguna otra esencia. Así, según piensa Leibniz, si la naturaleza del Ser perfectísimo y necesario es auténtica, legítima (lo que él pretenderá probar, como veremos, con más consistencia y solidez), la proposición «Dios existe» es una proposición existencial *categórica*, la única proposición existencial categórica establecida sobre la base de una esencia. De la misma manera que sobre la base de la esencia del triángulo podemos formular la proposición categórica de que sus tres ángulos valen 180°, sobre la base de la pura esencia del Ser perfectísimo (a condición de ser una verdadera esencia) podemos enunciar con verdad la proposición categórica «Dios existe» (como podemos enunciar también la proposición «Dios es omnipotente» o «Dios es omnisciente», etcétera). Proposiciones existenciales categóricas no podemos enunciar de ninguna otra esencia. De esencias que no sean la del Ser perfectísimo solo podemos establecer proposiciones existenciales hipotéticas, como, por ejemplo, «*si* existe un triángulo, *entonces* este ha de tener necesariamente sus tres ángulos equivalentes a dos rectos»; o, lo que es lo mismo, proposiciones negativamente existenciales: «*no* existe un triángulo que *no* tenga sus tres ángulos equivalentes a dos rectos».

El problema para la admisión sin restricciones que presenta el argumento cartesiano se halla, para Leibniz, en la insuficiente justificación que Descartes hace del primer supuesto metafísico del argumento: la del Ser perfectísimo es una esencia objetiva y trascendente. ¿En qué se funda Descartes, viene a preguntarse Leibniz, para sustentar la tesis (absolutamente necesaria para la validez del argumento) de que la naturaleza del Ser perfectísimo es auténtica, legítima, esto es, objetiva y trascendente, y no una

mera ideación del entendimiento (una simple quimera o ficción de este o, incluso, una significación imposible y contradictoria)? Ya Mersenne en las Segundas Objeciones a las *Meditaciones metafísicas* había reprochado a Descartes el que este había supuesto sin más (sin una previa justificación de la misma) la *posibilidad*, esto es, en suma, la autenticidad y legitimidad de la naturaleza del Ser perfectísimo, posibilidad que, según él refiere, algunos ponen en duda y otros niegan resueltamente. A esto Descartes replica invocando su *criterio de verdad*, esto es, la claridad y distinción del conocimiento. Todo lo que el espíritu concibe clara y distintamente, con plena evidencia, por tanto, es verdadero, es real. Y de la misma manera que así se concibe el que a la naturaleza del triángulo rectángulo le conviene el que el lado mayor se oponga al ángulo mayor, y que por ello todo triángulo rectángulo ha de presentar esta propiedad, concebimos con igual claridad y distinción (si no incluso con mayor claridad y distinción) que a la naturaleza del Ser perfectísimo le conviene (aparte del resto de perfecciones) la perfección fundamental de la existencia necesaria. La legitimidad, pues, de esta naturaleza radica para Descartes en su plena inteligibilidad, en el hecho de que cuanto de ella aprehende el entendimiento es máximamente claro y distinto y, por tanto, enteramente posible y en absoluto contradictorio. Descartes concluye su réplica a Mersenne subrayando el hecho de que si cabe poner en duda o incluso negar la posibilidad de la esencia del Ser perfectísimo a pesar de su plena inteligibilidad, claridad y distinción, de igual modo (si no con mayor razón incluso) tendríamos que poner en duda o aun negar el que a la naturaleza del triángulo rectángulo le conviene el que su lado mayor se opone al ángulo mayor a pesar de la máxima inteligibilidad, claridad y distinción que captamos en ello; incluso, siendo rigurosos y consecuentes, tendríamos que negar toda verdad en el conocimiento humano, lo que es absurdo y carente por entero de fundamento y racionalidad.

Leibniz, teniendo en cuenta ante todo esta réplica de Descartes, considera que la justificación que él da de la posibilidad de la esencia del Ser perfectísimo se basa fundamentalmente en el hecho de que él tiene la *experiencia psicológica* de tal posibilidad, esto es, en el hecho de que él *experimenta con claridad y distinción* la idea correspondiente a esa esencia, idea innata, plena de sentido e inteligibilidad. Y es el caso que, para Leibniz, apelar como fundamento justificativo de la posibilidad en cuestión a una *experiencia psicológica* (la experiencia psicológica de captar con claridad y distinción la idea del Ser perfectísimo) es, propiamente, renunciar a una auténtica justificación racional, es erigir al principio de autoridad en árbi-

tro decisorio sobre el tema, a no ser, claro está, que Descartes se halle en condiciones (lo que Leibniz niega) de mostrar el modo, el procedimiento para llevar a cabo universalmente una experiencia cognoscitiva similar. Además, argumenta Leibniz, el entendimiento humano posee ideas (la de movimiento mecánico perpetuo o la de cuadratura del círculo, por ejemplo) con las que mantenemos una relación cognoscitiva clara y distinta y que, sin embargo, apuntan a esencias imposibles, contradictorias. ¿No podría ocurrirle lo mismo, a pesar de su plena inteligibilidad, claridad y distinción, a la idea del Ser perfectísimo?

Descartes, como sabemos, rechaza resueltamente esta posibilidad por considerarla enteramente absurda e irracional. Ya en el texto mismo de las *Meditaciones*, en la Tercera y en la Quinta, había consignado, al menos, cuatro criterios de la verdad y necesidad internas de la naturaleza auténtica, legítima e irreductible del Ser perfectísimo. Helos aquí:

En primer lugar, la índole objetiva, trascendente de esta esencia se muestra, a su juicio, en la imposibilidad de añadir o sustraer de ella arbitrariamente ningún atributo o cualidad. La esencia del Ser perfectísimo, como la de triángulo rectángulo, se ofrece al entendimiento sin posibilidad alguna de cambio o modificación. De la esencia del Ser perfectísimo, como de la del triángulo rectángulo, se pueden descubrir progresivamente nuevas y más profundas verdades, pero nunca inventarlas o aniquilarlas.

En segundo lugar, para Descartes es clara igualmente la índole no antropomórfica ni mundana de la naturaleza divina. Ninguna semejanza auténtica se da entre esta y el mundo. Ningún incremento de la perfección de este por intenso e ilimitado que fuera, podría dar nunca como resultado una naturaleza que no siguiese siendo en todo caso mundana. De lo finito no cabe por incremento o ampliación transitar a lo infinito. Descartes ilustra esta abismal separación entre uno y otro ámbito afirmando en las Respuestas a las Segundas Objeciones que se da mayor analogía (por diversas y heterogéneas que sean estas cualidades) entre sonidos y colores que entre la naturaleza divina y la naturaleza del hombre y la del mundo.

Además, la evidencia de lo infinito como ámbito de ser autónomo e independiente parece condición de posibilidad del reconocimiento de la finitud del hombre y del mundo. En efecto, el yo pensante se reconoce a sí mismo y al mundo que lo rodea como ser temporal, contingente, finito y limitado. Ahora bien, ¿no es acaso posible este reconocimiento por concebir el yo con absoluta evidencia el ser de lo eterno, necesario, infinito e ilimitado? ¿No es acaso la consideración previa de lo infinito y perfecto lo que le permite al sujeto reconocerse a sí mismo y al mundo como finito

e imperfecto? Si bien podría hablarse, según esto, en el plano del conocimiento de una prioridad *temporal* de lo finito con respecto a lo infinito, habría que mantener no obstante una prioridad *lógica* de esto con respecto a aquello.

Finalmente, y como complemento de lo anterior, Descartes apela también en la Tercera Meditación a su *teoría de la realidad objetiva* para fundar el carácter genuino, auténtico, legítimo, de la idea (innata) del Ser perfectísimo. Según esta teoría, además de una vertiente *material*, por la que es simple *modo del pensamiento*, toda idea posee una dimensión *objetiva*, por la que es *imagen o representación de un modelo u original*. El contenido objetivo o representativo de una idea ha de tener su correlato formal o eminente (es terminología cartesiana heredada de la escolástica) en la realidad misma, correlato que, por tanto, es causa ejemplar de tal contenido. Pues bien, según Descartes, el contenido objetivo o representativo de la idea del Ser perfectísimo es tal (infinitud, eternidad, necesidad, inmutabilidad, etcétera), que su correlato formal, real, no puede hallarse de ningún modo ni en el mundo ni en el sujeto pensante, regidos ambos por la finitud, la contingencia y la temporalidad. Por tanto, solo Dios mismo, la *realidad o esencia divina misma*, puede ser causa de tal contenido; con lo que la autenticidad, trascendencia y legitimidad de la esencia del Ser perfectísimo quedan así plenamente garantizadas.

Con todo, Leibniz considera absolutamente necesaria una demostración explícita y rigurosa de la *posibilidad* de la esencia del Ser perfectísimo. Sin esta, a su juicio, como ya dijimos, el argumento ontológico adolece claramente de inconsistencia y desarraigo. La contribución original que él hace al argumento consistirá, precisamente, en ofrecer una demostración de este tipo, demostración que en rigor será doble, pues se hará sobre la base de dos diferentes perspectivas de análisis. Helas aquí:

1) Demostración fundada en el concepto de *perfección*. Expuesta sobre todo en el temprano y breve escrito *Quod ens perfectissimum existit*, se centra en el análisis metafísico de la noción de perfección, nuclear a su vez, en el concepto de Ser perfectísimo. Se trata aquí esencialmente de probar, de hacer ver que la naturaleza de este Ser es posible y, por tanto, en sentido estricto, entendible, en la medida en que todas las perfecciones (cuyo conjunto total constituye precisamente la naturaleza en cuestión) son compatibles entre sí y, por tanto, pueden darse todas ellas en el mismo sujeto, esto es, en el Ser perfectísimo; con lo que la posibilidad, la autenticidad de este, quedaría plenamente garantizada.

La forma en que Leibniz pretende probar esto es bien sencilla. Para él, la perfección es una entidad metafísica por la que ha de entenderse toda cualidad *simple* (esto es, indescomponible y, por tanto, indefinible), *positiva* (expresa puro ser, pura realidad) y *absoluta* (no se halla circunscrita por límites, entendiéndose, por tanto, en sí misma y no por referencia a lo que no es ella).

Teniendo en cuenta esto, piensa Leibniz, está claro que la esencia del Ser perfectísimo es pura, positiva y absoluta realidad, con lo que no cabe en su concepto o idea imposibilidad o contradicción alguna. En efecto, tal esencia, así entendida (pura y absoluta positividad), hace que la imposibilidad (que solo puede surgir de la oposición entre lo positivo y lo negativo) quede por entero excluida de ella. Por tanto, en suma, *la esencia del Ser perfectísimo es posible*, esto es, auténtica, objetiva y trascendente.

2) Demostración fundada en los conceptos de *ser necesario* (ser por sí) y *ser contingente* (ser por otro). Se trata de una demostración más simple, que Leibniz propone para obviar las objeciones de quienes niegan la tesis de la compatibilidad mutua de todas las perfecciones, sosteniendo, por tanto, la imposibilidad del concepto de Ser perfectísimo.

Ser necesario o ser por sí, afirma Leibniz, es el ser que existe por esencia; es el ser cuya esencia, en su aspiración, en su tendencia a existir, no se ve impedida ni limitada por ninguna otra esencia; es, pues, la del ser necesario la esencia que por sí, por su índole misma, exige necesariamente existir. Pues bien (y este, como sabemos, es el refuerzo o complemento que Leibniz exige al argumento ontológico para ser definitivamente probatorio), si este ser es posible, existe; con lo que podríamos dar de él una nueva definición diciendo que es el ser que existe por su mera posibilidad, lo que es un privilegio que solo a él corresponde en exclusiva. Este ser, único y singularísimo, se opone al ser contingente, ser que existe no por sí sino por otro, y que tiene al primero como fundamento entitativo propio.

Siendo esto así, argumenta Leibniz, si el ser necesario o por sí es imposible, son también imposibles todos los demás seres (seres contingentes que dependen de aquel), con lo que nada podría existir. Y dado que es un hecho que hay seres existentes (los seres contingentes que nos rodean y que somos nosotros mismos), es evidente, por tanto, que el ser necesario o por sí ha de ser necesariamente *posible*. Leibniz completa esta argumentación aportando un nuevo razona-

miento que refuerza la demostración precedente: si el ser necesario no existe, entonces no hay ningún ser posible (toda posibilidad tiene su fuente originaria en el ser necesario), lo que, obviamente, es falso (nosotros mismos somos seres posibles y existimos); por lo tanto, el ser necesario o ser por sí ha de existir necesariamente.

Así, pues, de este modo, Leibniz cree haber aportado el refuerzo, el complemento necesario que a su juicio faltaba al argumento: la *prueba de la posibilidad de la esencia del Ser perfectísimo*, prueba que, como acabamos de ver, se despliega en dos diferentes modalidades.

2.2. *Bibliografía*

2.2.1. *Textos fuente*

G. W. Leibniz, «Que el ser perfectísimo existe». Trad. esp. de T. E. Zwanck. En: *Escritos filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003, pp. 173-175.

— *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, capítulo X. Trad. esp. de J. Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza Editorial, pp. 524-525.

— «Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios, del R. P. Lami». Trad. esp. de Vicente P. Quintero. En: *Trabajos fundamentales de Leibniz*, Buenos Aires, 1939. Citado por Roger P. Labrousse en: *La razón y la fe*, La Plata-Buenos Aires-Tucumán, Editorial Yerba Buena, 1945, pp. 152-156.

— *Brief für Henning Huthman*, Januar, 1678, Annot. (7), en: *Sämtliche Schriften und Briefe* (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Darmstadt, Otto Reichl, 1926, 2. Reihe, 1. Band, p. 393.

2.2.2. *Estudios críticos*

Bausola, Adriano, «A proposito del perfezionamento leibniziano dell'argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard», en: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 53 (1961), pp. 281-297.

Duque, Félix, «Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz», en: *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 159-180.

Gotterbarn, Donald, «Leibniz's Completion of Descartes Proof», en: *Studia Leibnitiana*, 8 (1976), pp. 105-112.

2.3. *Guía de contenidos*

- Insuficiencia de la demostración cartesiana de la existencia del Ser perfectísimo sobre la base de la idea o esencia de tal Ser: necesidad de una demostración previa de la posibilidad de tal idea o esencia.

a) Necesidad, por tanto, de demostrar que tal idea o esencia no es una quimera ni mucho menos implica una contradicción.
b) Necesidad, en suma, de demostrar que tal idea o esencia es objetiva y trascendente, naturaleza o forma verdadera e inmutable (primer supuesto metafísico del argumento ontológico).

– Insuficiencia de la demostración cartesiana de esta posibilidad por apelación a la experiencia psicológica de claridad y distinción con que se presenta al espíritu la idea correspondiente.
– Insuficiencia de la demostración presuntiva (demostración práctica o moral) de esta posibilidad al carecer de una demostración positiva de la imposibilidad de la idea del Ser perfectísimo.
– Demostración leibniziana (demostración positiva, teórica) de la posibilidad del Ser perfectísimo.
  a) Demostración basada en el concepto de «perfección» (cualidad simple, indefinible, positiva y absoluta).
  b) Demostración basada en los conceptos de «Ser por sí» (Ser necesario) y «ser por otro» (ser contingente).

2.4. *Los textos*

1. Insuficiencia de la demostración cartesiana de la existencia del Ser perfectísimo sobre la base de la idea o esencia de tal Ser: Necesidad de una demostración previa de la *posibilidad* de tal idea o esencia

El razonamiento de Descartes acerca de la existencia del Ser perfectísimo supone que el Ser perfectísimo puede ser entendido, o sea, que es posible. En efecto, después de suponer que se da una noción semejante, se sigue de inmediato que existe aquel Ser, pues lo concebimos tal que contenga de inmediato la existencia. Pero cabe preguntar si está en nuestro poder concebir un ser tal, o sea, si esa noción procede de la cosa (*a parte rei*) y se puede entender clara y distintamente sin contradicción. En efecto, los adversarios dirán que tal noción del ser perfectísimo, o sea, del ser que existe por esencia, es una quimera. Y no es suficiente que Descartes apele a la experiencia y que alegue que experimenta en sí mismo en forma clara y distinta algo semejante, pues tal cosa es anular la demostración, no resolverla, a menos que muestre de qué modo otros pueden acceder también a tal experiencia. Pero siempre que en la demostración alegamos experiencias debemos mostrar también el modo de realizar una experiencia igual, si no pretendemos convencer a los demás solo en virtud de nuestra autoridad.

(«Que el ser perfectísimo existe». Trad. esp. de T. E. Zwanck. En: *Escritos filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003, p. 175.)

* * * * * *

Teófilo.– Aunque yo esté a favor de las ideas innatas, y en particular de la de Dios, no creo que las demostraciones de los cartesianos, basadas en la idea de Dios, sean perfectas. He demostrado con amplitud en otra parte (en las actas de Leipzig, y en las Memorias de Trévoux) que la demostración que Descartes ha tomado del arzobispo de Canterbury, Anselmo, es en verdad muy bella e ingeniosa, pero que sigue teniendo algunos puntos que perfeccionar. Ese célebre arzobispo, que sin duda fue uno de los hombres más capaces de su tiempo, se felicita, y no sin razón, por haber encontrado un medio de probar la existencia de Dios *a priori,* en función de su noción misma, sin tener que recurrir a sus efectos. Y he aquí más o menos en qué consiste la fuerza de su argumentación: Dios es el más grande o, como habla Descartes, el más perfecto de todos los seres, o lo que es lo mismo, es un ser de una grandeza y perfección supremas, que incluye todos los grados posibles. Esta es la noción de Dios; veamos ahora cómo la existencia se desprende de dicha noción. Existir supone algo más que no existir, o lo que es igual, la existencia añade un grado a la grandeza o a la perfección, o tal y como lo enuncia Descartes, la existencia es por sí misma una perfección. Por tanto, ese grado de grandeza y de perfección, o bien esa perfección que consiste en la existencia, pertenece a ese ser supremo, el más grande y perfecto: pues de otra forma carecería de algún grado, contrariamente a su definición. Y como consecuencia, ese ser supremo existe. Los escolásticos, sin exceptuar tampoco al doctor Angélico, han menospreciado esta argumentación, y lo han considerado como un paralogismo; en lo cual se han equivocado por completo, y Descartes, que había estudiado durante bastante tiempo escolástica en el colegio de los jesuitas de la Flèche, ha tenido mucha razón al volverlo a poner en circulación. No se trata de un paralogismo, sino de una demostración perfecta, que supone algo que había que demostrar para hacerlo con una evidencia matemática; lo que se supone tácitamente es que dicha idea del ser más magno, o más perfecto, es posible y no implica contradicción. Y ya es algo que se llegue a probar que, *supuesto que Dios es posible, existe,* lo cual es el privilegio que le corresponde tan solo a la divinidad. Se tiene el derecho de presumir la posibilidad de cualquier ser, y sobre todo la de Dios, hasta que no se demuestre lo contrario, de manera que este argumento metafísico nos proporciona

ya una conclusión moral demostrativa, que afirma que de acuerdo con el estado actual de nuestros conocimientos, hay que afirmar que Dios existe, y actuar conforme a ello. Pero no obstante sería de desear que personas ingeniosas completasen la demostración con el rigor de una evidencia matemática, y creo haber dicho algo al respecto en otra parte, que podría ser útil. El otro argumento de Descartes, que intenta probar la existencia de Dios en función de que su idea está en nuestra alma, y es necesario que provenga del original, resulta todavía menos concluyente. Pues, en primer lugar, ese argumento tiene el defecto, común al anterior, de dar por supuesto que en nosotros existe una idea así, es decir que Dios es posible. Lo que alega Descartes, que al hablar de Dios sabemos lo que decimos y que, por tanto, tenemos idea, es un índice engañoso, porque cuando hablamos del movimiento mecánico perpetuo, por ejemplo, sabemos lo que decimos, y sin embargo dicho movimiento es algo imposible, del cual, por tanto, solo podemos poseer una idea aparentemente. Y en segundo lugar, ese mismo argumento no demuestra lo suficiente que la idea de Dios, si la tenemos, debe provenir del original. Pero no quiero detenerme ahora en esto. ¿Acaso me diréis que, reconociendo en nosotros la idea innata de Dios, no puedo decir que es posible poner en duda si hay una?

(*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, capítulo X. Trad. esp. de J. Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza Editorial, pp. 524-525.)

2. Demostración leibniziana de la *posibilidad* del Ser perfectísimo basada en el concepto de «perfección» (cualidad simple, indefinible, positiva y absoluta)

Llamo *perfección* a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite.

Mas como una cualidad semejante es simple, entonces no se puede descomponer, o sea, es indefinible. De lo contrario, o no sería una única cualidad simple, sino un agregado de muchas cualidades, o si fuera única estaría circunscripta por límites y, por tanto, se la entendería por una negación de todo progreso ulterior. Pero esto va contra lo que sostiene la hipótesis, pues la cualidad de la que se parte es puramente positiva.

Teniendo en cuenta todo esto no es difícil mostrar que *todas las perfecciones son compatibles entre sí*, es decir, pueden estar en el mismo sujeto.

En efecto, sea la proposición siguiente:

A y B son incompatibles

(entendiendo por A y por B dos formas simples o perfecciones como la antes señalada, y da lo mismo que se elijan muchas simultáneamente) es evidente que esa proposición no se puede demostrar si no se descomponen los términos A y B, ya sea que se descomponga uno cualquiera de los dos o ambos. De otro modo, debido a la naturaleza de esos términos, el razonamiento mismo no podría ponerse en movimiento y resultaría igualmente imposible demostrar la incompatibilidad tanto por lo que se refiere a otras formas cualesquiera como a estas mismas formas. Pero (por hipótesis) no se pueden descomponer. Por tanto, esta proposición no es demostrable respecto de las dos formas mencionadas.

Pero si la proposición fuera verdadera se podría demostrar respecto a esas formas porque la proposición es verdadera por sí misma y todas las proposiciones necesariamente verdaderas son o bien demostrables o bien evidentes por sí mismas. Por consiguiente, necesariamente esta proposición no es verdadera. O sea, no es necesario que A y B estén en el mismo sujeto, por consiguiente, pueden no estar en el mismo sujeto y como el razonamiento es el mismo respecto de cualquier otra cualidad semejante que se elija, por tanto, todas las perfecciones son compatibles.

Por consiguiente, es un hecho que se puede entender el sujeto de todas las perfecciones, es decir, el Ser perfectísimo.

De donde es evidente también que existe, pues la existencia está contenida en el número de las perfecciones.

(Lo mismo puede mostrarse también de las formas compuestas a partir de las absolutas, a condición de que se den.)

(«Que el ser perfectísimo existe». Trad. esp. de T. E. Zwanck. En: *Escritos filosóficos,* ed. de Ezequiel de Olaso, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003, pp. 173-175.)

3. Demostración leibniziana de la *posibilidad* del Ser perfectísimo basada en los conceptos de «Ser por sí» («Ser necesario») y «ser por otro» («ser contingente»)

Ya he expresado en otro lugar mi opinión sobre la demostración de la existencia de Dios de San Anselmo, renovada por Descartes, y cuya idea fundamental es la de que aquello que encierra en su idea todas las perfecciones, o en otros términos, el más grande de todos los seres posibles, comprende también la existencia en su esencia, puesto que la existencia está en el número de las perfecciones; de lo contrario, podría agregarse cualquier cosa a lo que es perfecto. Mantengo el término medio entre los que toman

este razonamiento por un sofisma y la opinión del R. P. Lami, expuesta aquí, que la considera como una demostración acabada. En efecto, concedo que es una demostración, pero imperfecta, que postula o presupone una verdad que merece aún ser demostrada. Pues se supone tácitamente que Dios o el Ser perfecto es posible. Si este punto fuera demostrado otra vez como es debido, podría decir que la existencia de Dios estaría demostrada geométricamente *a priori*. Y esto muestra lo que ya he dicho, y es que solo puede razonarse perfectamente sobre las ideas cuando se conoce su posibilidad: en lo cual han tenido cuidado los geómetras, pero no mucho los cartesianos. Sin embargo, puede decirse que esta demostración no deja de ser importante y, por así decir, presuntiva, pues todo ser debe ser considerado como posible hasta que no se pruebe su imposibilidad. Dudo, sin embargo, que el R. P. Lami haya tenido algún motivo para decir que ha sido adoptada por la Escuela; en efecto, el autor de la nota marginal indica muy bien a este respecto que Santo Tomás la había rechazado.

Sea lo que fuere, podría hacerse una demostración aún más simple, sin hablar de las perfecciones, para no ser contradicho por los que estarían de acuerdo en negar que todas las perfecciones sean compatibles y, por consiguiente, que la idea en cuestión sea posible. En efecto, al decir solo que Dios es ser por sí o primitivo, *ens a se*, es decir, que existe por su esencia, es fácil concluir de esta definición que un ser semejante, si es posible, existe; o más bien esta conclusión es un corolario que se saca inmediatamente de la definición y no difiere de ella casi nada. Pues si la esencia de la cosa constituye su posibilidad en particular, es muy evidente que existir por su esencia es existir por su posibilidad. Y si el ser por sí fuera definido en términos todavía más propios como ser que debe existir porque es posible, es claro que todo lo que se dijera contra la existencia de un ser semejante sería negar su posibilidad.

Podría hacerse aún sobre este asunto una proposición modal, que sería uno de los mejores frutos de toda la lógica, a saber, que si el ser necesario es posible, existe. En efecto, ser necesario y ser por propia esencia no son sino una misma cosa. Así, el razonamiento tomado por este aspecto parece tener solidez; y los que niegan que de las solas nociones, ideas, definiciones o esencias posibles puede inferirse la existencia actual, caen efectivamente en lo que acabo de decir, esto es, que niegan la posibilidad de ser por sí. Pero lo que hay que señalar bien es que este aspecto mismo sirve para mostrar que se han equivocado y para colmar el vacío de la demostración. En efecto, si el ser por sí es imposible, son también imposibles todos los seres que dependen de otros, ya que estos no existen sino por obra del ser

por sí; así, pues, nada podría existir. Este razonamiento nos conduce a otra importante proposición modal, igual a la precedente, y que, con aquella, completa la demostración. Podría enunciársela así: si el ser necesario no existe, no hay ningún ser posible. Parece que esta demostración no había sido hasta aquí llevada tan lejos…

(«Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios, del R. P. Lami». Trad. esp. de Vicente P. Quintero. En: *Trabajos fundamentales de Leibniz*, Buenos Aires, 1939. Citado por Roger P. Labrousse en: *La razón y la fe*, La Plata-Buenos Aires-Tucumán, Editorial Yerba Buena, 1945, pp. 152-154.)

4. Carácter categórico y no hipotético de la proposición «Dios existe»

No hay que considerar que las verdades eternas de este lugar son como proposiciones hipotéticas que suponen una existencia actual, pues se caería en un círculo, esto es, supuesta la existencia de Dios, se prueba desde ella su existencia; ciertamente, cuando se dice que la esencia de Dios envuelve la existencia, ello no debe entenderse así: si Dios existe, existe necesariamente; sino de este modo: *a parte rei*, no hecha ninguna condición por ningún cogitante, es absoluta y puramente verdad que en esa región de las esencias o ideas la esencia de Dios y la existencia están conectadas inseparablemente.

(*Brief für Henning Huthman*, Januar, 1678, Annot. (7), en: *Sämtliche Schriften und Briefe* (Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Darmstadt, Otto Reichl, 1926, 2. Reihe, 1. Band, p. 393.)

Capítulo 6

La crítica empirista de Hume

1. Cuadro cronológico

1.1. Datos biobibliográficos

1711: Nace en Edimburgo (Escocia).

1723: Se inscribe en la Universidad de Edimburgo, en la que recibe la influencia de I. Newton.

1725: Sin haber alcanzado la graduación, abandona las aulas universitarias e inicia una serie de estudios privados.

1726: En la Universidad de Edimburgo empieza a estudiar Derecho pero dedica la mayor parte de su tiempo a la filosofía y a la literatura.

1734: Se traslada a París, donde compone su *Tratado de la naturaleza humana*.

1737: Se traslada a Inglaterra y fija su residencia en Londres.

1739-1740: Publica el *Tratado de la naturaleza humana*.

1744: Opta a la cátedra de Ética y Filosofía del Espíritu en la Universidad de Edimburgo. Se la deniegan por haber sido heterodoxo.

1748: Publica *Investigación sobre el entendimiento humano*.

1751: Intenta ocupar sin conseguirlo la cátedra de Lógica en la Universidad de Glasgow.

1757: Publica *Historia natural de la religión*.

1765: Es nombrado secretario de la Embajada de Inglaterra en París.

1766: Abandona París con J. J. Rousseau, con quien termina enemistándose.

1772: Comienza a sentir los primeros síntomas de una afección en el aparato digestivo diagnosticada como una hemorragia intestinal.

1776: Muere en Edimburgo.

1779: Se publica *Diálogos sobre la religión natural* (póstuma).

1.2. Acontecimientos filosóficos y culturales

1704: Muere J. Locke, fundador del empirismo clásico con su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que ejercerá una decisiva influencia en el pensamiento de Hume.

1709: G. Berkeley publica *Ensayo de una nueva teoría de la visión*.

1710: G. Berkeley publica *Tratado sobre los principios del conocimiento humano.*
1712: Nace J. J. Rousseau.
1713: Nace D. Diderot. G. Berkeley publica *Tres diálogos entre Hilas y Filonús.*
1714: Nace É. B. de Condillac.
1715: Nace C. A. Helvetius. Muere N. Malebranche.
1716: Muere G. W. Leibniz.
1721: Montesquieu publica *Cartas persas.*
1725: Nace P. H. D'Holbach. G. Vico publica *Ciencia nueva.*
1727: Muere I. Newton.
1731: Voltaire publica *Historia de Carlos XII.*
1734: J. S. Bach compone *Oratorio de Navidad*. Voltaire publica *Cartas filosóficas sobre los ingleses.*
1738: Voltaire publica *Elementos de la filosofía de Newton.*
1741: Muere A. Vivaldi.
1742: A. Celsius publica *Escala termométrica centesimal.*
1748: J. O. de La Mettrie publica *El hombre máquina*. Montesquieu publica *El espíritu de las leyes.*
1749: D. Diderot publica *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*. J. le R. D'Alembert publica *Discurso preliminar de la Enciclopedia.*
1750: Muere J. S. Bach, figura cumbre y absolutamente portentosa de la música clásica de todos los tiempos.
1752: B. Franklin inventa el pararrayos.
1753: Muere G. Berkeley.
1754: É. B. de Condillac publica *Tratado de las sensaciones.*
1755: Muere Montesquieu.
1758: C. A. Helvetius publica *Del espíritu.*
1759: Muere G. F. Händel, que, tras Bach, ocupa el segundo puesto en la nómina de compositores de música clásica de todos los tiempos.
1764: Voltaire publica *Diccionario filosófico.*
1767: Muere G. Ph. Telemann, compositor, figura cumbre del Barroco alemán.
1765: Se publican póstumamente los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de G. W. Leibniz.
1769: J. Watt diseña la máquina de vapor.
1771: Muere C. A. Helvetius.
1774: Ch. W. Gluck compone *Orfeo y Eurídice* e *Ifigenia en Áulide.*
1776: A. Smith publica *La riqueza de las naciones.*

1.3. Acontecimientos políticos y sociales

1701-1713: Tras la muerte sin descendencia directa de Carlos II «el Hechizado» (último rey de la Casa de Habsburgo), se declara la guerra de sucesión en España entre los partidarios del archiduque Carlos de Habsburgo y los partidarios de Felipe de Borbón, duque de Anjou, cuya victoria lo convierte en Felipe V «el Animoso» de España.

1714: Matrimonio de Felipe V de España con Isabel de Farnesio.

1714-1727: Reinado de Jorge I de Gran Bretaña e Irlanda.

1715: Muere Luis XIV de Francia, «el Rey Sol».

1715-1774: Reinado de Luis XV de Francia.

1718-1748: Guerra de los Treinta Años, conflicto bélico europeo generalizado, que determinará en gran medida el rumbo de la política europea posterior.

1727-1760: Reinado de Jorge II de Gran Bretaña e Irlanda.

1745: Rebelión de los jacobitas en Inglaterra.

1750-1777: Reinado de José I «el Reformador» de Portugal.

1753: Concordato de España con la Santa Sede.

1758: Ocupación de Prusia Oriental por el ejército ruso.

1760-1820: Reinado de Jorge III de Gran Bretaña e Irlanda.

1761: Abolición de la esclavitud en Portugal y en sus colonias.

1766: Motines del pueblo contra Esquilache, ministro de Carlos III de España.

1774-1792: Reinado de Luis XVI de Francia.

1775: Guerra de la Independencia de las colonias británicas de Norteamérica.

1776: Declaración de la Independencia Norteamericana.

2. El argumento

2.1. La posición del autor

Con Hume, tras Descartes y Leibniz, el argumento ontológico es puesto de nuevo seriamente en cuestión. Su crítica, que tiene en el concepto de *existencia* su eje central, se dirige contra el primer y el tercer supuesto metafísico del mismo. En concreto, su rechazo del primer supuesto metafísico se funda en el análisis que hace del concepto de *existencia necesaria*, y su recusación del tercero se desprende del estudio que lleva a cabo en torno a la noción de *existencia real*. Ambos conceptos han de ser examinados a la luz de tres principios fundamentales de la filosofía del pensador escocés: el principio de inmanencia, el principio de división de las percepciones en impresiones e ideas y el principio de distinción entre cuestiones de hecho

y relaciones de ideas. Sobre esta base, analizamos sucesivamente estas dos críticas, comenzando por la segunda. Concluimos nuestra exposición con algunas notas críticas sobre la aportación de Hume al argumento.

1) *Crítica del tercer supuesto metafísico del argumento, fundada en el análisis del concepto de existencia real.* Hume, que sigue en esto la doctrina de Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (IV, 1, §1), mantiene claramente la tesis idealista del carácter inmanente del objeto del conocimiento. Lo directa e inmediatamente conocido por el sujeto no son propiamente cosas u objetos exteriores trascendentes, situados allende la conciencia; son únicamente *percepciones*, fenómenos o contenidos mentales de toda índole que, de alguna manera, aíslan y clausuran al sujeto cognoscente en sí mismo.

No hay, pues, según esto, idea alguna de existencia que no derive directamente de las percepciones que posee el sujeto y que se refiera a algo distinto de ellas mismas. El concepto de existencia es coextensivo con el concepto de percepción. No hay ninguna percepción (impresión o idea), cualquiera que sea su índole, que no sea concebida como existente, e, inversamente, la existencia es siempre existencia de una percepción. Esta idea de Hume sobre la existencia en general es claramente subsidiaria del principio idealista de inmanencia. Ahora bien, no toda existencia es del mismo rango o naturaleza. Hay gran diferencia, en efecto, entre la existencia de un objeto fingido, meramente imaginario, y la existencia de un objeto realmente existente. En el primer caso, la percepción correspondiente es simple producto de la fantasía; en el segundo, en cambio, la percepción de la que deriva la idea de existencia real tiene su causa en algo desconocido y por completo ajeno al cognoscente. Hume, cuando habla de existencia, se refiere ante todo a esta última, a la existencia real, y sus ideas sobre ella ejercerán gran influencia en el pensamiento de Kant al respecto.

La idea de existencia real no es para Hume un elemento o componente más que se añada o agregue a la idea de las demás cualidades o propiedades de un objeto. No es un predicado o atributo que cualifique y amplíe el contenido esencial del mismo. Es simple y llanamente el objeto mismo. El pensamiento de A y el pensamiento de la existencia de A en nada difieren entre sí por lo que respecta a la naturaleza o esencia de los mismos: ambos poseen exactamente el mismo contenido. En el pensamiento de la existencia de A, nada hay, ningún elemento o ingrediente esencial, que no esté ya en el simple

pensamiento de A. Lo que se concibe en el pensamiento de A y en el pensamiento de la existencia de A es exactamente lo mismo. Una y la misma idea es la que se considera en el pensamiento de A y en el pensamiento de la existencia de A.

Por tanto, las proposiciones existenciales no expresan la relación entre dos ideas diferentes: la de la cosa existente y la de la existencia, sino una única idea: la idea del objeto que existe. Este planteamiento general es enteramente aplicable, sostiene Hume, al caso concreto de la existencia de Dios. En efecto, cuando afirmamos que Dios existe, únicamente subrayamos explícitamente la presencia de su idea en nuestra conciencia, y, por tanto, la existencia que le atribuimos no es concedida por una idea particular que unamos a las ideas de sus demás cualidades y que podamos separar nuevamente y distinguirla de aquellas. Es, simplemente, la idea del ser mismo «Dios» en nuestra conciencia con todos sus atributos o cualidades. Según esto, por tanto, la existencia no es tampoco en Dios ingrediente entitativo de su esencia; con lo que pretender deducir *a priori* aquella a partir de esta (en lo que, en suma consiste el argumento ontológico) es una empresa por entero inviable.

Hume va más allá en su pensamiento. Sostiene incluso que no solo la idea de la existencia de un objeto no añade nada a la simple aprehensión del mismo, sino que, además, tampoco lo hace la creencia en la existencia de tal objeto. Por creer que un objeto existe, nada nuevo se agrega al contenido o naturaleza de la idea de este. Por tanto, por lo que concierne a la índole o esencia de un objeto percibido, en nada difieren entre sí la simple aprehensión del mismo, el concebirlo como existente y el creer en su existencia.

Ahora bien, Hume no puede negar, a pesar de la tesis expuesta, que hay gran diferencia entre la percepción de un objeto que se considera realmente existente y la percepción de un objeto meramente fingido. Yo distingo claramente, por ejemplo, entre la percepción de la mesa que ahora tengo ante mí y la percepción que integra el recuerdo de esta misma mesa cuando ya no está presente a mis sentidos. Cabe pensar que ambas posean exactamente el mismo contenido, que los elementos y disposición que integran la primera sean los mismos que los que conforman la segunda. No obstante, yo tengo a la primera por la percepción de una mesa que realmente existe, que es autónoma e independiente de mi capacidad cognoscitiva y de mi voluntad, y a la segunda, en cambio, por un

simple contenido o depósito de mi memoria, que yo puedo hacer aflorar a voluntad. ¿En qué consiste, pues, la innegable diferencia entre ambas percepciones, entre la percepción de la mesa realmente existente (en cuya existencia yo creo) y la simple percepción de la mesa, tal como la conservo en la memoria? Según piensa Hume, esa diferencia radica exclusivamente en el *modo* en que una y otra se presentan: más vívido, constante y enérgico en la primera, más débil, cambiante y apagado en la segunda.

Nada hay, pues, según esto, en el *qué* de una percepción o representación que me lleve a conocer la existencia de su objeto. Es el *cómo*, el peculiar *modo* en que se manifiesta la representación, lo que me induce a creer en tal existencia. Así, del análisis del *qué*, del contenido de una representación, yo no podría inferir nunca, *en ningún caso*, la existencia del objeto correspondiente; solo el análisis y explicación del *cómo* puede llevarme al conocimiento de tal existencia.

El sentimiento (*feeling*) que genera en el sujeto la idea del objeto en cuya existencia se cree es radicalmente diferente del sentimiento que genera la idea del objeto en cuya existencia no se cree. El primero es intenso, fuerte y vívido; el segundo, en cambio, carece por completo de estas propiedades. A su vez, la idea misma del objeto en cuya existencia se cree se presenta ante la conciencia con una firme, constante y sólida concepción de ese objeto (*a firmer conception, a faster hold, that we take of the object*). Dado el idealismo inmanentista que Hume profesa, el criterio de distinción entre lo existente y lo no existente no puede ser, en suma, sino el diferente modo de manifestarse la representación de lo uno y de lo otro. Así, el sujeto cognoscente es elemento indispensable para la determinación de lo existente y su diferenciación de lo inexistente. Con respecto a lo existente, al asentir y adherirse firmemente a la representación correspondiente, el sujeto se compromete de forma activa y protagonista, lo que no acontece en absoluto con respecto a lo no existente o a lo meramente concebido sin cualificación existencial alguna. Es evidente que cuando Hume habla de percepción o representación, lo hace refiriéndose exclusivamente a la experiencia sensible (externa e interna). Percibir es aquí tener representaciones a través de los sentidos exteriores o del sentido íntimo (estar afectado por *impresiones*) o pensar en objetos a través de *ideas*, retrotraíbles en última instancia a percepciones sensoriales. Por tanto, solo en la experiencia o a través de ella cabe propiamente conocer la existen-

cia de objetos. Sin esta base empírica, la razón, mediante el puro desenvolvimiento de sus conceptos, se revela incapaz de acceder al conocimiento de existencia real alguna.

2) *Crítica del primer supuesto metafísico del argumento, fundada en el análisis del concepto de existencia necesaria.* El concepto de *existencia necesaria*, esencial en el argumento ontológico, es analizado también por Hume. Sus ideas al respecto han de ser examinadas a la luz de la distinción entre lo que él llama *cuestiones de hecho* (*matters of fact*) y *relaciones de ideas* (*relations of ideas*). Ambas integran el dominio total de objetos y contenidos que son accesibles al humano entendimiento. Las primeras, referidas directamente al mundo de hechos y procesos reales, son susceptibles únicamente de conocimiento empírico. En ellas, por tanto, rige tan solo lo contingente, lo relativamente universal y lo meramente probable e inductivo. Las segundas, en cambio, relativas a entidades abstractas como la cantidad y el número, son aptas para un conocimiento *a priori* y demostrativo, necesario y estrictamente universal. Mientras que en las cuestiones de hecho rige como ley fundamental el principio de causalidad, en las relaciones de ideas lo hace el principio de no contradicción.

De acuerdo con esta distinción fundamental, toda atribución de existencia, *sin excepción*, es siempre una cuestión de hecho. Por tanto, para ella valen también todas las características de una cuestión de hecho, y ante todo, el ser algo meramente contingente. En la existencia no cabe necesidad apriórica alguna. Todo lo que existe, puede perfectamente no existir. Nada hay en el ser de lo que existe que lo haga existir con necesidad. De ahí que tan concebible sea la no existencia de cualquier ser, *sin excepción*, como su existencia. Ninguna contradicción puede hallarse, pues, en la negación de esta existencia.

Vano es, pues, según esto, fundar un razonamiento de existencia, como pretende hacer el argumento ontológico, en el concepto de existencia necesaria. Puesto que tampoco la inexistencia del Ser divino es inconcebible y contradictoria (ninguna lo es), no cabe aceptar la validez demostrativa de la prueba ontológica. La proposición «Dios existe» no expresa una relación de ideas, sino una cuestión de hecho. Por tanto, la verdad de la misma (en su caso) no puede fundarse *a priori* en la necesidad de la atribución del predicado al sujeto, sino *a posteriori*, en la experiencia y con ayuda de un razonamiento causal.

El concepto mismo de Ser necesario es, pues, contradictorio; no significa nada o, lo que es lo mismo, significa algo por entero inconsistente. Por tanto, la de Dios, así entendida, es una esencia imposible, una esencia que en absoluto garantiza la objetividad y trascendencia de su objeto. Así, la crítica al primer supuesto metafísico del argumento es, pues, también muy clara en Hume.

3) *Algunos apuntes críticos.* La tesis de Hume sobre la existencia no es evidente en modo alguno. Ante todo, hemos de subrayar que sus ideas principales al respecto derivan directamente de la teoría del conocimiento que profesa. El empirismo y el idealismo inmanentista constituyen, en efecto, su base más sólida y consistente. Por tanto, una crítica a estas ideas puede muy bien hacerse poniendo de relieve la radical insuficiencia de esos supuestos gnoseológicos básicos. La forma en que Hume concibe la existencia (como un peculiar *modo* de la representación) se halla determinada por la tesis inmanentista que sustenta, según la cual solo percepciones, fenómenos de conciencia y no objetos reales trascendentes constituyen el objeto propio e inmediato del conocimiento. Ahora bien, Hume asume dogmáticamente este supuesto gnoseológico inmanentista. Lo toma directamente de Locke y no se cuida de examinarlo críticamente. Si hubiese reparado en que lo que capta el sujeto no son propiamente percepciones ni contenidos de conciencia sino cosas o entes reales transfenoménicos, habría tal vez comprendido que la existencia (o inexistencia) es propiedad de la cosa y no de la percepción; habría entendido que el peculiar modo en que esta se da en el sujeto es simple consecuencia de la índole metafísica del objeto. Esto es, precisamente, lo que el realismo fenomenológico (que sustentamos) pretende poner claramente de relieve.

Por otra parte, parece en extremo llamativa la afirmación de Hume según la cual la existencia de una cosa se identifica con la cosa misma. Dejando a un lado por ahora el problema de la caracterización metafísica de la existencia, parece obvio que el pensamiento de la existencia de A es más complejo que el simple pensamiento de A. El primero posee un contenido más rico que el segundo. En aquel se apunta a algo que se halla por completo ausente en este. Afirmar, por ejemplo, que la mesa existe, es ciertamente algo distinto que sostener que la mesa es rectangular, marrón y de madera. La situación objetiva a la que apunta el primer juicio no es la situación obje-

tiva descrita por el segundo, una y otra son diferentes, y diferentes son también los pensamientos o juicios correspondientes.

Así mismo, sostener que las afirmaciones existenciales no poseen el rango de verdaderos juicios y que, por tanto, en ellas no se expresa propiamente la relación o síntesis entre un sujeto y un predicado, no parece en modo alguno ajustarse a los hechos. Que la existencia no sea equiparable ni lógica ni metafísicamente a predicados de esencia, como «rectangular», «marrón», «grande» o «de madera», no quiere decir en absoluto que no pueda ser conceptualizable y que, en consecuencia, no pueda formar parte de una proposición en calidad de atributo o predicado. La afirmación existencial en «la mesa existe (o es existente)» constituye una proposición tan auténtica y genuina como la proposición «la mesa es rectangular». Así como en esta se expresa la síntesis entre dos ideas o conceptos (la mesa y el ser rectangular), en aquella se vinculan igualmente entre sí dos conceptos: el de mesa y el de existencia. La pretensión reduccionista del proyecto humeano, constatable en la extraña interpretación que hace de las tres operaciones fundamentales del entendimiento (simple aprehensión, juicio y razonamiento), le lleva, sin duda, a cometer este grave error.

Además, Hume no justifica en absoluto su tesis del carácter meramente contingente de *toda* existencia. Que la experiencia sensible no nos informe acerca de la existencia de un ser necesario, de un ser existente por sí, no quiere decir en modo alguno que una experiencia de otro tipo, una experiencia eidética o de esencias, no pueda tampoco hacerlo. La única necesidad de que habla Hume es de la necesidad lógica, referida a simples relaciones de ideas. Mas, ¿por qué excluir *a priori* una necesidad radicalmente distinta, una necesidad metafísica, relativa al ser y a sus ingredientes ónticos esenciales? Ciertamente, desde una posición empirista como la de Hume no cabe hablar de necesidad de esencias y mucho menos de una necesidad de existencia, accesibles tan solo a la intuición intelectual, a la experiencia racional eidética. Mas lo que está en cuestión es, precisamente, la legitimidad de ese exclusivismo empirista, de esa restricción de la experiencia al ámbito exclusivo de los fenómenos sensibles. Así, una certera crítica de la posición de Hume con respecto a su rechazo de una existencia necesaria y de toda necesidad no estrictamente lógica pasa, en suma, por una crítica de su teoría empirista del conocimiento.

Finalmente, Hume parece contradecirse cuando, en el contexto de su crítica al concepto de ser necesario y al carácter supramundano de este, admite la posibilidad de que ese ser sea el mismo universo material. A su juicio, en efecto, nuestro desconocimiento de muchas de sus propiedades más ocultas tal vez nos esté impidiendo reconocer en él esa existencia necesaria que los teístas pretenden encontrar allende lo mundano. Si el concepto de existencia necesaria es en sí mismo contradictorio y carece por tanto de toda significación, *ningún* ente, ni trascendente *ni mundano*, puede poseer un tipo de existencia semejante. Esta ambigüedad del planteamiento de Hume denota claramente falta de consistencia y solidez en sus ideas más significativas al respecto.

2.2. *Bibliografía*

2.2.1. *Textos fuente*

D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. esp. y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1992.

1) Libro primero, parte II, sección VI, pp. 123-126.

2) Libro primero, parte III, sección VII, pp. 158-165.

— *Investigación sobre el conocimiento humano*, sección 12, parte 3. Trad. esp. y notas de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 205-209.

— *Diálogos sobre la religión natural*, parte IX. Trad. esp. de Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 135-140.

2.2.2. *Estudios críticos*

Badía Cabrera, Miguel A., *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996.

Bradford, Dennis E., «Hume on existence», en: *International Studies in Philosophy*, 15 (1983), pp. 1-12.

Pérez Andreo, Bernardo, «David Hume y la religión. Crítica a las pruebas de la existencia de Dios», en: *Cauriensia*, I (2006), pp. 119-151.

Sotero dos Santos, Rubens, «Da impossibilidade de se demonstrar a existência de Deus: críticas humeanas ao argumento ontológico de Santo Anselmo», en: *Revista Enciclopédia de Filosofía*, 3 (2015), pp. 43-58.

Williams, C. J. F., *What is Existence?*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

2.3. *Guía de contenidos*

A) Conceptos previos fundamentales:

- Predicado real y esencia.
- Esencia y existencia.
- Existencia contingente y existencia necesaria.
- Necesidad de la cosa y necesidad de la relación.

B) Principios fundamentales de la teoría del conocimiento de Hume:

- Principio de inmanencia (heredado de Locke: *Ensayo*, IV, 1, 1).
- Principio de la división de las percepciones en impresiones e ideas (*Tratado*, Libro I, Parte I).
- Principio de la distinción entre las cuestiones de hecho y las relaciones de ideas.

C) Existencia real:

- La existencia se dice de la percepción (impresión o idea).
- La existencia es idéntica a la percepción, ambas son coextensivas: allí donde hay percepción hay existencia; y la existencia se dice siempre de una percepción.
- Por tanto, la existencia no es una percepción que se añada a la percepción existente: percibir A y percibir A como existente son términos idénticos.
- Además, creer en la existencia de A es lo mismo que la existencia de A (lo que se identifica en última instancia con la simple percepción de A).
- Distinción entre existencia real y existencia meramente imaginaria:
  1) Diferencia que hay que establecer: ejemplos.
  2) La diferencia no puede radicar en el análisis del *contenido* de las respectivas percepciones: este contenido referido a una misma percepción es exactamente el mismo.
  3) La diferencia radica en el *modo* de manifestarse las respectivas percepciones: vívido, constante e independiente de la voluntad en la percepción relativa a la existencia real; débil, inconstante y dependiente de la voluntad en la percepción relativa a la existencia imaginaria.
- Por tanto, decir «Dios», «Dios existe» y «Creo en la existencia de Dios», es decir, en cuanto al contenido o esencia de Dios, exactamente lo mismo.
- Además, la existencia real es siempre *constatable en el ámbito de la experiencia sensible*, dada la índole *empírica* de la percepción.

D) Existencia necesaria:

- Cuestiones de hecho y relaciones de ideas: los dos ámbitos cognoscitivos dotados de sentido para el entendimiento humano.
- Las cuestiones de hecho se refieren exclusivamente al ámbito de la *experiencia sensible*, en el que rige como fundamental el principio de causalidad. En cambio, las relaciones de ideas se refieren al ámbito de las *relaciones aprióricas*, en el que ante todo rige como fundamental el principio de no contradicción.
- Por tanto, teniendo en cuenta lo anterior, la existencia real es siempre una cuestión de hecho, decidible en última instancia únicamente en el ámbito de la experiencia sensible, en la que todo es por esencia contingente.
- Lo necesario (cuya negación es por entero imposible y contradictoria) solo puede hallarse en el ámbito de las relaciones de ideas, donde rige también lo estrictamente universal y demostrativo.
- Por tanto, tan pensable es la no existencia de cualquier cosa (incluido Dios), como su existencia. Y de aquí, en última instancia, se desprende que hablar de «existencia necesaria» sea hablar de algo absurdo, contradictorio.

E) Críticas:

- Supuesto gnoseológico inmanentista de la posición de Hume en torno a la existencia: el objeto inmediato del conocimiento es la percepción (impresión o idea) y no la cosa transfenoménica.
- ¿La existencia de A se identifica realmente con la simple aprehensión de A? Parece, por el contrario, que la situación objetiva a que apunta el simple pensamiento de A es diferente de la situación objetiva a que se refiere el pensamiento de la existencia efectiva de A.
- ¿Es verdad que *toda* existencia es siempre contingente? Es verdad si se trata únicamente de existencias en el ámbito de la experiencia sensible (única experiencia que Hume admite), pero no tiene por qué ser así si se trata de existencias en un ámbito allende esta experiencia (experiencia eidética o intelectual), que podría dar cabida a una existencia necesaria.
- Posible contradicción en el planteamiento de Hume: admite la posibilidad de que la existencia necesaria sea atributo del universo material y no el de un Ser trascendente. El desconocimiento de las propiedades más íntimas de este universo material nos estaría impidiendo reconocer tal vez la índole necesaria de su existencia. Ahora bien, si el concepto de existencia necesaria es en sí mismo contradictorio, no puede ser atributo de ningún ser, ni trascendente ni tampoco mundano.

2.4. *Los textos*

1. La idea de existencia es idéntica a la idea del objeto (percepción) concebido como existente

No hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o tengamos memoria, que no sea concebida como existente; y es claro que es de esta consciencia de donde se ha derivado la más perfecta idea, y la certeza, del *ser*. Partiendo de este hecho podemos formar un dilema, el más claro y concluyente que pueda imaginarse; a saber, que dado que nunca recordamos una idea o impresión sin atribuirles la existencia, esta idea de existencia deberá o derivarse de una impresión distinta, ligada a toda percepción u objeto de nuestro pensamiento, o ser exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto.

Como este dilema es una consecuencia evidente del principio de que toda idea procede de una impresión similar, no puede caber duda alguna sobre cuál de las proposiciones del dilema elegiremos. Tan lejos está de existir una impresión distinta acompañando a cada impresión e idea que no pienso que haya en absoluto dos impresiones distintas que estén inseparablemente unidas. Aunque a veces puedan hallarse unidas ciertas sensaciones, encontramos rápidamente que admiten separación y que pueden ser presentadas por separado. Y así, aunque recordemos que toda impresión e idea son consideradas como existentes, la idea de existencia no se derivará de ninguna impresión particular.

La idea de existencia es entonces exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente. Reflexionar simplemente sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente no es nada diferente en absoluto. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto no se añade nada a esta última. Cualquier cosa que concibamos la concebimos como existente. Toda idea que queramos formar es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que queramos formar.

Quienquiera que se oponga a ello tendrá necesariamente que mostrar esa distinta impresión de que se ha derivado la idea de entidad, y probar que esta impresión es inseparable de toda percepción que creamos existente. Pero cabe afirmar sin vacilar que esto es imposible.

(*Tratado de la naturaleza humana*, libro primero, parte II, sección VI. Trad. esp. y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 123-124.)

2. Aplicación de este principio a la idea de Dios. Además, la creencia en su existencia no añade nada nuevo tampoco a la idea que tenemos de Él

Es evidente que todos los razonamientos de causas o efectos desembocan en conclusiones concernientes a cuestiones de hecho, esto es, concernientes a la existencia de objetos o de sus cualidades. Es también evidente que la idea de existencia no se diferencia en nada de la idea de un objeto y que, cuando concebimos una cosa como existente después de haberla concebido sin más, no hacemos en realidad adición o alteración alguna de nuestra idea primera. Así, cuando afirmamos que Dios es un ser existente, nos hacemos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que atribuimos a dicho ser no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separar nuevamente y distinguirla de aquella. Más aún, no me conformo con afirmar que la concepción de la existencia de un objeto no supone adición alguna a la simple aprehensión, sino que sostengo también que la creencia de que algo existe no añade nuevas ideas a las componentes de la idea del objeto. No aumenta ni disminuye la idea que tengo de Dios cuando pienso en Él, cuando lo pienso como existente o cuando creo en su existencia.

(*Tratado de la naturaleza humana*, libro primero, parte III, sección VII. Trad. esp. y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1992, p. 158.)

3. La existencia, como la no existencia, de cualquier cosa (incluida la de Dios) son cuestiones de hecho, meramente contingentes, decidibles únicamente en la experiencia mediante razonamientos de causa y efecto. Lo necesario tiene cabida únicamente en el ámbito de las relaciones de ideas

Todas las demás investigaciones de los hombres conciernen solo a cuestiones de hecho y existencia. Y, evidentemente, estas no pueden demostrarse. Lo que es, puede *no ser*. Ninguna negación de hecho implica una contradicción. La no existencia de cualquier ser, sin excepción alguna, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia. La proposición que afirma que no es, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es. El caso es distinto con las ciencias propiamente dichas. Toda proposición que no es verdad es confusa e ininteligible. Que la raíz cúbica de 64 es igual a la mitad de 10 es una proposición falsa y jamás podrá concebirse distintamente. Pero que César o el ángel Gabriel o cualquier ser

nunca existió, podrá ser una proposición falsa, pero de todas formas es perfectamente concebible y no implica contradicción.

Por tanto, la existencia de cualquier ser solo puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra. La caída de una piedrecita puede, por lo que sabemos, apagar el sol, o el deseo de un hombre controlar los planetas en sus órbitas. Solo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la de otro. Tal es el fundamento del razonamiento moral, que forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y comportamiento humanos.

(*Investigación sobre el conocimiento humano*, sección 12, parte 3. Trad. esp. y notas de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 207-208.)

4. Consecuencia de las tesis precedentes: rechazo del concepto de Ser necesario

Comenzaré observando que hay un evidente absurdo en pretender demostrar o probar una cuestión de hecho mediante un argumento *a priori*. Nada hay que pueda ser demostrado a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que sea claramente concebible implica una contradicción. Todo lo que concebimos como existente, podemos también concebirlo como no-existente. No hay, por tanto, un ser cuya no-existencia implique una contradicción. En consecuencia no hay un ser cuya existencia sea demostrable. Propongo este argumento como enteramente decisivo, y sobre él voy a apoyar el resto de toda la controversia.

Se pretende que la Deidad es un ser necesariamente existente; y se intenta explicar esta necesidad de su existencia afirmando que, si conociéramos su total esencia o naturaleza, percibiríamos que tan imposible es para él no existir como que dos por dos no sea igual a cuatro. Pero es evidente que esto no puede jamás suceder mientras nuestras facultades permanezcan tal como son en la actualidad. Nos seguirá siendo posible concebir en cualquier momento la no-existencia de lo que anteriormente habíamos concebido que existía; la mente no puede jamás verse constreñida por la necesidad de suponer que algún objeto permanezca siempre en la existencia de la misma manera que nos vemos constreñidos por la necesidad de concebir siempre que dos por dos son cuatro. Por tanto, las pala-

bras *existencia necesaria* no tienen significado alguno o, lo que es lo mismo, ninguno que sea consistente.

Pero, además, ¿por qué no puede ser el universo material el Ser necesariamente existente, según esta pretendida explicación de la necesidad? No osamos afirmar que conocemos todas las cualidades de la materia; y, por lo que podemos determinar, es posible que contenga algunas cualidades que, de ser conocidas, harían aparecer su no-existencia como una contradicción tan grande como la de que dos por dos son cinco. Solo sé de un argumento empleado para probar que el mundo material no es el Ser necesariamente existente; y este argumento se funda en la contingencia de la materia y de la forma del mundo. «Cualquier partícula de la materia –se dice– puede ser *concebida* como aniquilable, y cualquier forma puede ser *concebida* como alterable. Tal aniquilación o alteración no es, por tanto, imposible».

Pero parece extremadamente parcial no percibir que este mismo argumento se extiende igualmente a la Deidad, en la medida en que tengamos alguna concepción de ella, y que al menos la mente puede imaginarla como no-existente o con sus atributos alterados. Tiene que haber algunas cualidades desconocidas e inconcebibles que hagan que su no-existencia resulte imposible o que sus atributos sean inalterables; y no es posible dar razón alguna para que estas cualidades no puedan pertenecer a la materia. Al ser desconocidas e inconcebibles, jamás podrá probarse que son incompatibles con ella.

(*Diálogos sobre la religión natural*, parte IX. Trad. esp. de Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 137-138.)

Capítulo 7

La crítica de Kant

1. Cuadro cronológico

1.1. Datos biobibliográficos

1724: Nace en Königsberg el 22 de abril.
1740-1746: Estudia en la Universidad de Königsberg.
1747-1754: Es preceptor de familias.
1755: Obtiene la habilitación como *Privatdozent*.
1762: Publica *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. Herder asiste a sus clases hasta 1764.
1769: No acepta la invitación para trasladarse a Erlangen.
1770: Declina una invitación para la Universidad de Jena. Obtiene la cátedra como profesor ordinario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg.
1781: Publica la *Crítica de la razón pura* (1ª edición).
1783: Publica los *Prolegómenos a toda metafísica futura*.
1785: Publica la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.
1786: Publica los *Principios metafísicos de la ciencia natural*. Durante el semestre de verano, es rector de la universidad. Es nombrado miembro de la Academia de las Ciencias de Berlín.
1787: Publica la *Crítica de la razón pura* (2ª edición).
1788: Publica la *Crítica de la razón práctica*. Durante el semestre de verano, es rector por segunda vez.
1790: Publica la *Crítica del juicio*.
1793: Publica *La religión dentro de los límites de la mera razón*.
1794: Es elegido miembro de la Academia de Ciencias de San Petersburgo.
1796: Dicta su última lección en julio.
1797: Publica la *Metafísica de las costumbres*.
1798: Es elegido miembro de la Academia de Ciencias de Siena.
1803: Cae enfermo de gravedad.
1804: Muere el 12 de febrero.

1.2. Acontecimientos filosóficos y culturales

1726: J. Swift publica *Los viajes de Gulliver*. A. Vivaldi compone *Las cuatro estaciones*.

1727: Muere I. Newton. Ch. Wolff publica su *Lógica*.

1729: Nacen G. E. Lessing y M. Mendelssohn. J. S. Bach compone la *Pasión según san Mateo*.

1735: C. Linneo publica *Systema naturae*.

1737: I. de Luzán publica la *Poética*.

1742: G. F. Händel compone *El Mesías*, una de las obras cumbre de la música barroca universal.

1743: Nace F. H. Jacobi.

1744-1803: Vida de J. G. Herder.

1747: D. Scarlatti compone *Sonatas*.

1748: Montesquieu publica *El espíritu de las leyes*.

1749: Nace J. W. von Goethe.

1750: A. G. Baumgarten publica *Estética*.

1751: Dirigida por D. Diderot y J. d'Alembert se publica *La Enciclopedia*.

1754: Muere Ch. Wolff.

1756-1791: Vida de W. A. Mozart, compositor, figura cumbre del clasicismo universal.

1759: Nace Maria Theresia von Paradis, compositora austríaca, ciega desde los tres años, admirada por Haydn y Mozart. Sus aportaciones en el campo de la pedagogía musical fueron decisivas para la formación musical de las personas ciegas.

1762: Nace J. G. Fichte. Muere A. G. Baumgarten. J. J. Rousseau publica *El contrato social* y *Emilio, o de la educación*.

1766: G. E. Lessing publica *Laocoonte*.

1770: Nacen G. W. F. Hegel y L. van Beethoven.

1774: J. W. von Goethe publica *Las penas del joven Werther*.

1775: Nace F. W. J. Schelling.

1781: Muere G. E. Lessing.

1788: Nace A. Schopenhauer.

1796: P. S. Laplace publica *Exposición del sistema del mundo*.

1797: Nace F. Schubert, compositor, exponente máximo del primer Romanticismo alemán.

1798: T. Malthus publica *Ensayo sobre el principio de la población*.

1800: J. G. Fichte publica *El destino del hombre*. F. de Goya compone *La familia de Carlos IV*.

1804: Nace L. Feuerbach.

1.3. Acontecimientos políticos y sociales

1724: Mueren Pedro el Grande de Rusia y Jorge I de Inglaterra.

1740-1786: Reinado de Federico II el Grande de Prusia.

1746: Muere Felipe V de España.

1746-1759: Reinado de Fernando VI de España.

1748: Paz de Aquisgrán entre Francia, Holanda, Gran Bretaña, Austria, España y Piamonte-Cerdeña, por la que se acuerda, principalmente, un reparto de territorios entre Francia y España.

1756-1763: Guerra de los Siete Años.

1759: Expulsión de los jesuitas de Portugal y de Brasil.

1759-1788: Reinado de Carlos III de España.

1760-1820: Reinado de Jorge III de Gran Bretaña e Irlanda.

1762-1796: Catalina II la Grande, emperatriz de Rusia.

1764: Expulsión de los jesuitas de Francia.

1767: Expulsión de los jesuitas de España.

1773: Clemente XIV ordena la disolución de la Compañía de Jesús.

1774: Guerra de España con Marruecos.

1776: Declaración de Independencia de los EE. UU. de América del Norte.

1780-1790: José II, emperador de Austria.

1783: Tratado de París entre Gran Bretaña, Francia, EE. UU. y España, por el que se puso fin a la Guerra de Independencia de las colonias americanas.

1786-1797: Reinado de Federico Guillermo II de Prusia.

1788-1808: Reinado de Carlos IV de España.

1789: Revolución francesa. Toma de la Bastilla. Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

1789-1797: Presidencia de G. Washington, primer presidente de los EE. UU.

1791: Proclamación de la Constitución en Francia.

1792: Proclamación de la República francesa.

1792-1806: Francisco II, último emperador del Sacro Imperio Romano Germánico.

1793: Ejecución de Luis XVI.

1793-1794: El Terror, período de estado de excepción de la Revolución francesa que termina con la ejecución de Robespierre.

1799: Golpe de Estado en Francia. Napoleón es proclamado Primer Cónsul.

1801: Concordato de Napoleón con la Santa Sede.

1801-1809: Presidencia de Th. Jefferson, tercer presidente de los EE. UU.

1801-1825: Alejandro I, emperador de Rusia.
1802: Napoleón es proclamado Cónsul vitalicio.
1804: Napoleón es consagrado como emperador. Código Civil napoleónico.

2. El argumento

2.1. *La posición del autor*

Las huellas de Hume en el pensamiento de Kant son evidentes en este punto. En efecto, su concepción sobre la existencia y, por tanto, su posición ante el argumento ontológico nos recuerdan vivamente el planteamiento y las ideas del pensador escocés. Para comprender y apreciar en su justa medida su rechazo de la prueba ontológica, en Kant hemos de examinar, por este orden, los conceptos de *Ser necesario, Ser realísimo* y *existencia en general*. El examen de los dos primeros dará como resultado su recusación del primer supuesto metafísico del argumento; el examen del tercero, a su vez, su rechazo del tercer supuesto metafísico del mismo.

1) *Crítica del primer supuesto metafísico del argumento, fundada en el análisis de los conceptos de Ser necesario y Ser realísimo*. Ante todo, Kant pone en tela de juicio la inteligibilidad misma del concepto de *Ser necesario* o, lo que es lo mismo, de *existencia necesaria*. Lo que para Anselmo de Canterbury, por ejemplo, es evidente de suyo, carece para él, en cambio, de un auténtico significado. Como sostiene en la sección correspondiente de la *Crítica de la razón pura* destinada a poner de relieve la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios, del Ser necesario puede darse una definición meramente nominal, afirmando que es aquel cuya no existencia es impensable, contradictoria. Mas con esto nada se aprehende realmente acerca de la entidad y rasgos distintivos de tal ser.

   Quienes defienden la realidad y objetividad del Ser necesario suelen ilustrar su necesidad (Descartes ante todo) acudiendo al ejemplo de las proposiciones de la aritmética y de la geometría. Ese ser es necesariamente existente, se dice (por tanto es contradictorio afirmar su no existencia), como, por ejemplo, necesaria es la verdad expresada en la proposición «el triángulo posee tres lados y tres ángulos». Del mismo modo que el predicado de esta se dice y no puede no decirse del sujeto, la existencia se dice y no puede no decirse del Ser necesario. Ahora bien, ambos tipos de necesidad son inconmensurables: mientras que la necesidad de la proposición es *lógica*, predicativa, necesidad de la atribución de un predicado a un

sujeto, la necesidad que le correspondería, en su caso, al Ser necesario es, en cambio, una necesidad *real*, entitativa, necesidad de la cosa misma.

Ahora bien, sobre la base de la necesidad lógica, necesidad de la relación entre conceptos (necesidad absoluta, incondicionada), Kant pretende hacer ver que la necesidad real, la necesidad propia de las cosas, es siempre una necesidad relativa, condicionada. Que el triángulo posea tres lados y tres ángulos, eso es algo absoluta e incondicionadamente necesario (no se puede pensar en el concepto del sujeto sin pensar al mismo tiempo en el concepto del predicado). Mas pensar por separado en la existencia efectiva de lo expresado por el concepto del predicado (los tres lados y los tres ángulos), eso no puede hacerse si no es *a condición* de que efectivamente exista el triángulo en cuestión. Los tres lados y los tres ángulos existen, si existe el triángulo. Por tanto, la necesidad absoluta, incondicionada del juicio, de la atribución del predicado al sujeto en un juicio idéntico, *a priori*, es solo una relativa y condicionada necesidad de la cosa o del predicado del juicio.

El fundamento de la necesidad lógica, necesidad fundada en el análisis, es el principio de no contradicción. Por virtud de este, negar el predicado en un juicio idéntico, analítico, es contradictorio. En cambio, el fundamento de la necesidad real, necesidad de la cosa a la que se refiere el predicado del juicio, es el principio de razón suficiente: *si* existe, *si* se da el objeto a que apunta el concepto del sujeto, *entonces* existe, se da también (en él) el objeto referido por el concepto del predicado. Ahora bien, negar, no el predicado sino el sujeto mismo con todos sus predicados, no es contradictorio en modo alguno. La contradicción se da en la negación de un juicio idéntico; surge entre la afirmación de su sujeto y la negación de su predicado, pero no en la simple negación o eliminación de aquel. Por tanto, y esto nos recuerda a Hume, tan concebible, tan posible, es la simple negación de lo que existe (*cualquiera que ello sea*) como su afirmación.

Así, pues, sobre la base de la estructura judicativa, negar o suprimir el sujeto de una proposición (*cualquiera que sea*) con todos sus predicados, no entraña para Kant ninguna contradicción y, por tanto, ninguna imposibilidad para concebir su inexistencia. Ahora bien, a pesar de esto, ¿no cabe afirmar la imposibilidad de algo al margen del principio de no contradicción? ¿No cabe sostener que

algo sea imposible, aun no contraviniendo, según la estructura de sujeto y predicado, este principio fundamental? ¿No cabe, por tanto, aunque Kant rechace expresamente esta posibilidad por no ajustarse al esquema de ideas que maneja, que haya sujetos, seres, absolutamente innegables, insuprimibles? La posibilidad e inteligibilidad meramente lógica no es la única que hemos de considerar. Cuando se trata de cosas, de seres y no de juicios o proposiciones, la posibilidad e inteligibilidad que ante todo hemos de tener en cuenta es la posibilidad e inteligibilidad real, óntica. Kant, según nos dice, no puede hacerse la menor idea de un objeto que, una vez suprimido, dejara tras sí una contradicción. Mas él no repara en la posibilidad de que haya algún tipo de ser u objeto cuya índole o esencia (objetiva y trascendente) sea tal, que no quepa en modo alguno sustraer de ella la existencia real y que, por tanto, sea, por esencia, absolutamente insuprimible. Kant no justifica su irrestricta equiparación de todo ser o esencia por lo que respecta a su relación con la existencia real. En el fondo, el idealismo trascendental que profesa le impide abrirse a la posibilidad de un tipo de ser cuya esencia exigiese una existencia necesaria, un tipo de ser, por tanto, en suma, absolutamente insuprimible.

A fin de hacer más inteligible el concepto de Ser necesario, quienes defienden la validez del argumento suelen identificarlo con el concepto de *Ser realísimo*. Concebir un ser tal es poseer una idea comprensiva de toda realidad o positividad. El objeto de esta idea es ciertamente posible desde el punto de vista lógico, dado que en él, al no contar por definición entre sus ingredientes constitutivos con irrealidad o negatividad alguna, no cabe en absoluto la contradicción, que solo se produciría en la oposición entre el ser y el no ser, entre lo positivo y lo negativo. Siendo esto así, la existencia, un componente real o positivo más, ha de contar entre los ingredientes de ese objeto posible y, por tanto, ese objeto ha de existir necesariamente. Aun dejando de lado el hecho de que posibilidad lógica no es lo mismo que posibilidad real, Kant rechaza abiertamente la inclusión de la existencia en el concepto de una cosa considerada desde el punto de vista de su mera posibilidad. Para él, existencia y posibilidad son entidades por completo heterogéneas, definibles por mutua oposición. Lo meramente posible es lo no existente, en la medida en que lo primero constituye el ámbito del concepto y la significación, mientras que lo segundo, en cambio, se sitúa en el

dominio del ser y la realidad. Estos dos ámbitos, mutuamente excluyentes, pueden compartirlo todo, excepto, precisamente, la índole misma de posibilidad y existencia que, respectivamente, definen en exclusiva a uno y a otro. Por ello, pretender derivar el estado de existencia del estado de mera posibilidad (como a juicio de Kant ocurre en el argumento ontológico) es confundir y hacer equiparables dos tipos de entidades por completo dispares. Pretender transitar de la una a la otra para hacer evidente así la existencia del Ser realísimo es incurrir en el grave sofisma lógico de la *metábasis eis állo génos* o tránsito ilegítimo del pensar al ser, del concepto al objeto real.

2) *Crítica del tercer supuesto metafísico del argumento, fundada en el análisis del concepto de existencia en general.* El argumento ontológico es, pues, para Kant, un razonamiento sofístico, y lo es porque en él se hace un uso ilegítimo del concepto de *existencia.* A fin de impedir este uso y refutar así definitivamente el célebre argumento, Kant cree imprescindible proceder a una exacta y certera determinación de este concepto fundamental. Tanto en el pasaje de la *Crítica de la razón pura,* destinado a poner de relieve la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios, como en el temprano escrito de 1763, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios,* encontramos los elementos esenciales de esa determinación.

Según una primera tesis (tesis negativa), la existencia no es un predicado real, un atributo o determinación de las cosas. No es el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa para completarlo o enriquecerlo. Así, entre las notas o cualidades que definen lo que una cosa es, su quididad o esencia, nunca se hallará la existencia. Esta no se sitúa, por tanto, en el mismo plano o nivel que los predicados de esencia. Las proposiciones «la mesa es rectangular, grande, marrón y de madera» y «la mesa existe» no son lógicamente equivalentes. La primera describe *lo que* la mesa es, su esencia o consistencia; la segunda, en cambio, *pone* a la mesa (con todos sus atributos y determinaciones) en una cierta *relación de presencia* con el sujeto cognoscente. Por consiguiente, cuando en la primera proposición se describe lo que la mesa es, no hay en ello ningún compromiso existencial, y cuando en la segunda se pone la existencia de esa mesa, ningún nuevo contenido esencial se agrega a esta. La existencia es, pues, neutra, indiferente por lo que respecta al qué de la mesa: lo que esta sea, lo será idénticamente en su *estado de*

mera posibilidad (estado conceptual) como en su *estado de existencia real*.

La segunda tesis kantiana sobre la existencia (tesis positiva que completa la anterior) pone de relieve el hecho de que la existencia es pura y simplemente la posición misma del objeto con todos sus predicados o atributos. El concepto de *posición*, identificado con el concepto general de *ser*, es aquí fundamental. En la mera posibilidad, lo puesto es la *relación* entre el objeto y sus determinaciones. Se trata de un ser puramente *relativo*, en el que el *es* de la cópula se limita a vincular entre sí un sujeto y un predicado sin compromiso existencial alguno. Es el caso, por ejemplo, de lo expresado en la proposición «Dios es todopoderoso», que apunta a una situación objetiva meramente lógica o relativa en la que el ser correspondiente (ser posible, conceptual) es el ser propio de la predicación o atribución. Lo puesto en esta situación objetiva no es la existencia, el ser existencial y absoluto de una divinidad (sobre este ser nada se dice en la proposición), sino la relación, el ser lógico y relativo, que liga entre sí el atributo *todopoderoso* con el objeto *Dios*, considerado aquí, por tanto, desde el punto de vista de la mera posibilidad.

En la existencia, en el ser existencial, en cambio, lo puesto es *la cosa misma* con todos sus predicados. No es el ser lógico, relativo, lo apuntado aquí por la proposición existencial. No es el ser de la posibilidad o del análisis lo puesto en la situación objetiva correspondiente; es el ser real, absoluto, de la existencia del objeto mismo, que se vincula *sintéticamente* con su concepto. Así, en la proposición existencial «Dios existe» o «Hay un Dios», es la divinidad misma, con todos sus atributos (entre los que se halla también la omnipotencia), la que se pone y añade sintéticamente (desde fuera) a su concepto correspondiente, en el que se halla tan solo analíticamente en estado de pura posibilidad. Según esto, en cierto modo, el ser existencial es también un ser relativo, un ser que «relaciona» entre sí dos diferentes entidades: el concepto y el objeto mismo. No obstante (y esto es lo verdaderamente relevante), la relación aquí es *sintética*, externa al concepto, y no analítica o interna, como en el caso del ser predicativo, ser relativo propiamente tal.

La tercera y última tesis sobre la existencia, que viene a ser un corolario de las dos anteriores, la expresa Kant del siguiente modo: lo real, lo existente, no contiene nada más que lo meramente posible. El contenido atributivo de un objeto, su esencia o naturaleza, no

se ve afectado en lo más mínimo por el estado de posibilidad o de existencia en que se halle. La única diferencia entre ambos estados radica en el *diferente modo de ser o de ponerse* el contenido en cuestión: relativo en el primer caso, absoluto en el segundo. Esa identidad o *adecuación* plena entre concepto (posibilidad) y objeto (realidad efectiva) la justifica Kant por el hecho de que el concepto es siempre concepto *del objeto*, y no podría ser un concepto cabal del objeto, si este, por existir, contuviese más ser o realidad que aquel.

Ahora bien, el ser existencial de un objeto, su posición absoluta, solo es accesible, solo tiene sentido para nosotros en el marco de la experiencia posible. Solo en ella puede ser o ponerse en sí un objeto. Solo en ella puede este añadirse y relacionarse sintéticamente con su concepto. De existencia, de posición absoluta de un objeto allende este marco nada sabemos. Por tanto, vano es para Kant intentar acceder a ella *a priori*, con meras ideas puras de la razón. El progreso del conocimiento sobre lo real no puede fundarse así *en ningún caso* sobre lo meramente posible y conceptual.

3) *Algunos apuntes críticos: la existencia como predicado ontológico fundamental.* Sin duda, las tesis de Kant sobre la existencia se hallan claramente influidas por las ideas de Hume al respecto. Si para este, como hemos visto, la existencia de una cosa se identifica plenamente con la cosa misma existente, para aquel, la proposición existencial es la relación sintética, no entre dos conceptos diferentes, sino entre un concepto, que funciona como sujeto, y el objeto mismo de ese concepto, en calidad de predicado. Lo que con esto queda de manifiesto por igual en ambos pensadores es la índole no atributiva o predicativa de la existencia, el carácter esencialmente neutro e indiferente de esta en su relación con el comportamiento quiditativo de un ente.

Ahora bien, por lo que concierne en concreto a la aportación kantiana, más precisa y elaborada que la de Hume, el haberle negado a la existencia una dimensión óntica predicativa o determinativa, le ha llevado, a nuestro juicio, a notables errores e incoherencias que merece reseñemos aquí sucintamente. Ante todo, no se comprende muy bien cómo una proposición existencial pueda consistir en la relación entre un concepto (entidad lógica, mental) y un objeto (entidad real, externa). Toda proposición categórica (y la proposición existencial lo es también) se constituye por el enlace o unión de dos conceptos, uno en calidad de sujeto, y el otro en calidad de

predicado. Ambos conceptos son por igual *entidades lógicas, ideas mentales* que expresan y describen la estructura real del ser al que apuntan. No se entiende, pues, cómo un tipo especial de proposición categórica (la proposición existencial) pueda estar constituida por un concepto y un objeto real, esto es, por entidades totalmente dispares y heterogéneas. No se entiende en absoluto cómo en la proposición existencial el concepto sujeto pueda unirse categóricamente al objeto mismo predicado. Todo esto, exigido al parecer por la tajante renuencia kantiana a ver en la existencia una dimensión atributiva o predicativa y, por tanto, a considerarla como un concepto (el concepto del predicado) en la proposición existencial, parece en verdad forzar demasiado las cosas.

Además, el propio Kant parece contradecirse al sostener que en las proposiciones existenciales se da una conexión sintética entre sujeto y predicado. En efecto, una proposición sintética, a diferencia de las analíticas, es aquella en que el *concepto del predicado* añade algo nuevo al concepto del sujeto. Según esto, por tanto, en primer lugar, en las proposiciones sintéticas (y las existenciales son una clase más de ellas), el predicado es *también* (como en las analíticas) un concepto o idea que se vincula con el concepto del sujeto. De este modo, el predicado de las proposiciones existenciales debe ser también (como por otra parte es lo lógico) un concepto o idea y no, como extrañamente afirma Kant, el objeto mismo exterior al concepto. Y, en segundo lugar, si en las proposiciones sintéticas, a diferencia de lo que ocurre en las analíticas, el predicado *añade algo nuevo* al concepto del sujeto, no incluido analíticamente en él, la existencia, predicado de las proposiciones sintéticas existenciales, *ha de añadir también un nuevo contenido* al concepto del sujeto correspondiente.

Esta ambigüedad del planteamiento kantiano pone claramente de manifiesto la dificultad que hay en entender lo que se predica realmente de un ente cuando se dice que existe. Que la mesa sea rectangular y de color marrón, que el árbol del jardín sea alto y frondoso o que un determinado sentimiento amoroso sea intenso y rico en variados matices, eso es fácilmente comprensible; con estos predicados se describe en parte lo que son, respectivamente, la mesa, el árbol del jardín y el determinado sentimiento amoroso. Pero, ¿qué significa exactamente decir de estos tres entes que existen? Ciertamente, la existencia no es un predicado análogo (quiditativo) a

los anteriores; no es un predicado que nos dé información alguna acerca de lo que sean y cómo sean esos tres entes. Mas de ahí no podemos inferir que la existencia no sea, *en ningún sentido*, un predicado real. En tanto que la más íntima actualidad de un ente, la existencia no añade ningún nuevo predicado al conjunto de atributos esenciales de este, pero, a la vez, los añade o *pone* todos en el ser. Kant mismo, como sabemos, defiende esta idea y también Gassendi en su polémica con Descartes. Que Kant y Gassendi no quieran ver en ese «poner» de la existencia una verdadera dimensión óntica y real (tal vez la dimensión óntica y real fundamental) no debe impedirnos reconocer en ese «poner» la virtualidad metafísica más sustantiva por lo que al ente finito real se refiere. Ese «poner» de la existencia es lo que propiamente hace ser a este ente. El ente finito real (la mesa, el árbol del jardín, el sentimiento amoroso) es lo que es plenamente en la medida en que existe. Es la existencia la que en verdad le confiere el ser y la esencia. Lo que el ente finito real es, lo es por virtud de la existencia. Sin esta, aquel se convierte en pura nada o, como mucho, en mero recuerdo del pasado o en simple proyecto o imagen del futuro.

Si la existencia no fuera un predicado auténticamente real y, por tanto, no añadiera nada a la cosa de la que se predica, las proposiciones existenciales afirmativas carecerían enteramente de significado. Decir, por ejemplo, que Kant fue un gran filósofo, que fue un hombre metódico y que habitó la Prusia oriental, sería, según esto, aportar una información rica en saber y contenido. Mas decir simplemente que Kant existió, eso carecería por completo de relevancia y significación, pues nada sustancial aportaría a nuestro conocimiento de lo que Kant fue. El conjunto de determinaciones quiditativas de este no se vería así afectado un ápice por el hecho de que Kant hubiese efectivamente existido. Añadir la existencia a tal conjunto de determinaciones no lo modificaría lo más mínimo. Ahora bien, ante todo, ¿no es cierto que en nuestro conocimiento de lo que Kant fue (un gran filósofo, un hombre metódico, un europeo que habitó la Prusia oriental, etcétera) se halla ya implícito el hecho de que efectivamente existió? La existencia no añade nada nuevo a lo que ya sabemos de Kant, a sus determinaciones quiditativas, porque damos por supuesto que efectivamente existió. Sobre esa existencia que presuponemos, vamos elaborando nuestro conocimiento de lo que Kant fue, a medida que adquirimos nuevos datos sobre sus

cualidades y atributos. Cuando Gassendi defiende contra Descartes la tesis de que la existencia no es ni en Dios ni en ningún otro ente una perfección sino la forma que hace posible toda perfección, en el fondo, está presuponiendo también el carácter predicable y real de la existencia, sin la cual el ente no es en absoluto. Y cuando Norman Malcolm, para ilustrar su tesis de que la existencia contingente (a diferencia de la existencia necesaria) no es una perfección más, aduce el ejemplo del conjunto de cualidades que habría de poseer el candidato perfecto a canciller de un rey y considera acertada la no inclusión explícita de la existencia real entre ellas, es también porque presupone, sin ser consciente de ello, que la existencia real del perfecto canciller se halla ya implícita en el conjunto de cualidades en cuestión. Así, quienes como Malcolm y Gassendi rechazan la tesis del carácter predicable de la existencia y el hecho de que esta sea una perfección más de los entes reales, en el fondo, lo que mantienen, si nuestra interpretación es correcta, es justamente lo contrario: el carácter auténticamente real de la existencia y el hecho de que constituye el predicado ontológico fundamental, sin el que cualquier otro predicado real no es posible.

Por otra parte, la atribución de la existencia a un ente es plenamente significativa, si reparamos en el hecho de que en esa atribución radica precisamente el criterio fundamental que nos permite distinguir lo real de lo meramente ficticio o imaginario. Si, por ejemplo, tras describir las cualidades y virtudes de Kant (que fue un gran filósofo, un hombre sumamente metódico y de moral estricta, un habitante de la Prusia oriental, un excelente profesor de lógica y metafísica, etcétera), alguien nos preguntara: «¿ese personaje del que me habláis, es real o es una simple creación de la fantasía?», y nosotros le respondiéramos que Kant existió realmente, nuestro interlocutor habría adquirido con la enunciación de este juicio existencial un conocimiento plenamente significativo, que solo es posible a condición de que la existencia que le atribuimos a Kant en el juicio correspondiente sea efectivamente un predicado real. La proposición «Kant existió» tiene sentido, es significativa, porque el predicado «existió» añade algo decisivo al sujeto «Kant». Ese predicado expresa la posición del ser del sujeto en la realidad de los entes concretos, realidad que confiere a tal ser una dimensión óntica esencialmente diferente de la que tendría si Kant fuese, por ejemplo, una simple creación literaria. Si la existencia no fuese

un auténtico predicado real, el predicado real fundamental, las proposiciones «Kant existió» y «Kant es un personaje de ficción» poseerían exactamente el mismo significado, lo que, obviamente, es a todas luces falso.

Si la existencia añade algo, algo fundamental al sujeto de que se predica, haciendo así que las proposiciones correspondientes sean plenamente significativas, inversamente, la inexistencia quita algo fundamental a su sujeto, poseyendo también pleno sentido las proposiciones que se forman con tal predicado. El significado de una proposición existencial negativa como, por ejemplo: «los centauros no existen» es, ante todo, negar al sujeto («los centauros») el modo de ser propio de la realidad fáctica de los entes concretos. Enunciar esa proposición es, pues, primariamente negar a los centauros un determinado modo de darse o manifestarse en la realidad, el determinado modo que deberían tener en función de su índole o esencia. Pero esta proposición puede significar también, complementariamente, algo positivo: el hecho de que se considere que los centauros existen como entidades ficticias, imaginarias y pertenecientes a la mitología clásica, en cuyo caso el significado de la proposición es todavía más claro y explícito. Así, pues, «los centauros no existen» posee un significado preciso y bien determinado, cualquiera que sea la interpretación que hagamos de su predicado, y ello solo es posible, como en el caso ya examinado de las proposiciones existenciales afirmativas, bajo el supuesto fundamental de que se considere a la existencia como atributo o predicado real de los entes.

Todo lo expuesto hasta aquí pone claramente de relieve el caso en verdad único y singular que presenta la existencia. Esta no es, como el resto de atributos o predicados de un ente, una determinación quiditativa o esencial más. La existencia, *en el caso de los entes finitos*, nunca forma parte de su esencia, siempre cae fuera de ella. En esto, tanto defensores como detractores del argumento ontológico se hallan plenamente de acuerdo. Unos y otros no reconocen en la existencia un atributo o determinación que pueda formar parte de la esencia de ningún ente finito real. En este sentido (*y solo en este*), la existencia no es un predicado real. Mas de ahí no podemos inferir en modo alguno que no lo sea tampoco en ningún otro sentido. En efecto, quienes defienden el argumento ontológico, a diferencia de sus detractores, tienen a la existencia como el predicado ontológico fundamental, como el predicado que pone o hace posible el resto

de atributos o determinaciones del ente finito real, y sin el que este devendría en pura nada. El ser finito real es precisamente el ser cuya esencia es lo que es *por existir*. No tendría sentido hablar de un ser de este tipo que no existiera. La existencia es su supuesto básico y fundamental, el ingrediente metafísico que hace posible su manifestación y su pleno desenvolvimiento. De ahí, en suma, que de la existencia del ente finito real quepa afirmar con propiedad que es el predicado ontológico fundamental.

2.2. *Bibliografía*

2.2.1. *Textos fuente*

I. Kant, *Crítica de la razón pura*, I, segunda parte, segunda división, libro segundo, capítulo III, sección cuarta. Trad. esp. y notas de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2003, pp. 500-506.

— *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, primera parte, primera consideración. Trad. esp. de José Mª Quintana Cabanas, Barcelona, PPU, 1989, pp. 51-57.

2.2.2. *Estudios críticos*

Guitton, Jean, «Note sur l'argument ontologique et sur la critique que Kant en a faite», en: *Les Études Philosophiques*, 11 (1937), pp. 23-29.

Heidegger, Martin, «La tesis de Kant: el ser no es un predicado real», en: Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Primera Parte, Capítulo primero. Trad. esp. de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, pp. 53-107.

Heidegger, Martin, «La tesis de Kant sobre el ser», en: Martin Heidegger, *Hitos*. Trad. esp. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 361-388.

Herrlin, Olle, «The Ontological Proof in Thomistic and Kantian Interpretation», en: *Uppsala Universitests ÅrsskritActa Universitatis Upsaliensis*, 9 (1950), pp. 1-116.

Moore, Georg Edward, «Is Existence a Predicate?», en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supl. vol. XV (1936), reimpreso en: Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, London, MacMillan, 1968.

Priori, Arthur, «Is necessary existence possible?», en: *Philosophy and phenomenological research*, 15 (1955), pp. 545-547.

Seifert, Josef, «Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument», en: *Theologia* (1985), pp.

878-905. [Trad. esp. de Rogelio Rovira: «Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico», en: *Thémata*, 2 (1985), pp. 129-147].

Villacañas Berlanga, J. L., «La tesis de Kant sobre la noción de existencia», en *Teorema. Revista internacional de filosofía*, 10, 1 (1980), pp. 55-84.

2.3. *Guía de contenidos*

Dos puntos fundamentales de la crítica de Kant al argumento ontológico:

1. Legitimidad del concepto de Ser absolutamente necesario.
   - Inteligibilidad de este concepto: ¿es posible –y si es posible, cómo lo es– concebir un Ser absolutamente necesario?
   - Mayor preocupación en demostrar si un ser tal existe, dándose por supuesta su posibilidad.
   - Definición meramente nominal de un ser tal: Ser cuyo no-ser es impensable, imposible.
   - ¿Este concepto apunta realmente a algo? ¿Mediante este concepto pensamos realmente algo o más bien nada en absoluto?
   - Ejemplificación del concepto de Ser absolutamente necesario: es absolutamente necesario que un triángulo posea tres lados.
   - Objeción: los ejemplos están tomados de *juicios a priori*, no de cosas o seres en cuanto tales. Dos tipos de necesidades: necesidad del *juicio* (necesidad de *relación*, absoluta e incondicionada) y necesidad de la *cosa* (debería ser absoluta e incondicionada). Ahora bien, la necesidad absoluta del juicio (que es una relación) constituye una necesidad *relativa* o *condicionada* de la cosa o del predicado del juicio: esto es, *si* en un juicio necesario (una relación) se da o existe la entidad a que apunta el sujeto del mismo, *entonces* también se da o existe la entidad a que apunta su predicado. Así, según el ejemplo anterior, los tres lados del triángulo *existen necesariamente, a condición de que se dé o exista el triángulo*.
   - No hay nada en absoluto cuya supresión traiga consigo una contradicción: esta se genera únicamente cuando en un juicio necesario (en suma, idéntico) se afirma o se pone el sujeto del mismo y se niega o suprime su predicado. Según esto, es contradictorio afirmar o poner un triángulo y al mismo tiempo negar o suprimir sus tres lados; pero no lo es negar o suprimir el triángulo por entero, pues en este caso no queda ya nada por respecto a lo cual quepa contradicción.
   - Aplicación de este razonamiento al concepto de Ser absolutamente necesario: en el juicio «Dios, el Ser absolutamente necesario, es

omnipotente», hay contradicción si se afirma o pone el sujeto del mismo (Dios) y se niega o suprime su predicado (omnipotente), dado que el juicio (una relación) es *absolutamente necesario*; pero no la hay si se niega o suprime el sujeto mismo con todos sus predicados, entre ellos la omnipotencia (no hay o existe Dios).

- Equiparación del concepto de Ser necesario al concepto de Ser realísimo: frente a lo anterior, se mantiene que hay un sujeto insuprimible, cuya supresión, por tanto, acarrearía una contradicción. Este concepto es el de *Ser realísimo*, Ser que comprende la realidad toda (Ser perfectísimo según Descartes). Este concepto es posible, pues se halla constituido todo él por positividades sin negación alguna.
- Pues bien, en este concepto de Ser realísimo hemos de incluir la existencia como un elemento positivo más del mismo, y además la existencia necesaria.
- Ahora bien, este razonamiento es sofístico, dado que se ha incluido la *existencia* (un determinado estado de la esencia) en la mera *posibilidad* del concepto de Ser realísimo (estado de la esencia antagónico al anterior).
- La cuestión habrá de decidirse, en suma, mediante un certero análisis del estatus ontológico que presenta la existencia.

2. Estatus ontológico de la existencia.
   - Carácter *primitivo* del concepto de existencia (como del concepto de espacio y de representación).
   - No obstante, necesidad en la metafísica de dilucidar el concepto de existencia.
   - Tres notas fundamentales en el análisis metafísico del concepto de existencia (las tres tesis de Kant sobre el ser):
     - I) Tesis negativa: la existencia no es un predicado real de la cosa.
       - ¿Qué es un predicado real? Predicado real y esencia. Dos estados antagónicos de la esencia: la esencia en estado de mera posibilidad y la esencia en estado de *existencia efectiva*. El ejemplo de Julio César.
     - II) Tesis positiva: la existencia es la posición absoluta de la esencia.
       - Dos formas fundamentales de ser oposición:
         - i) ser oposición relativos: posición interna, analítica, relativa, posición de ser como cópula del juicio «Dios es omnipotente». Posición en que el sujeto del juicio se

relaciona con sus predicados o atributos (predicados reales). *Posición de esencia.*

ii) ser oposición absolutos: posición externa al concepto de la esencia, sintética, absoluta, posición de la esencia misma con todos sus predicados reales. Posición en que el sujeto se relaciona sintéticamente con el concepto del mismo: «Dios es o existe». *Posición de existencia.*

III) Corolario: la existencia de la esencia no añade nada nuevo a su mera posibilidad.

– Distinción entre *lo que* está puesto y el *modo* en que lo está:

i) *lo que* está puesto: en una cosa realmente existente no hay mayor contenido que en la misma cosa meramente posible. Todas sus determinaciones (predicados reales) se hallan idénticamente en uno y otro estados de la cosa. «Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles.»

ii) *modo* en que lo está: el contenido de la cosa realmente existente se halla *puesto* de un modo diferente al modo en que ese contenido se halla *puesto* en la cosa meramente posible: en este, por ejemplo, se halla puesto un triángulo *en relación a* sus tres ángulos, sus tres lados, un espacio cerrado, etcétera. Esto es, en suma, en relación a todas sus determinaciones. En cambio, en aquel, el triángulo se halla puesto *absolutamente*, esto es, el triángulo en sí mismo con todas sus determinaciones. Así, «cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que, en el caso de ser real, el objeto no solo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto (que es una mera determinación de mi estado), sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto.»

– En resumen: en una cosa realmente existente no hay puesto nada más que en su mera posibilidad. Ahora bien, el *modo* de posición en esta es diferente al *modo* de posición en aquella: *relativa* en la primera (la cosa en relación con sus diferentes predicados, regida

esta relación por el principio de identidad), *absoluta* en la segunda (la cosa en sí misma con todas sus determinaciones).

- Conclusión acerca del estatus ontológico de la existencia: «Por consiguiente, cuando concibo una cosa mediante predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa determinación), nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*. Si se añadiera algo, lo que existiría no sería lo mismo, sino algo más de lo que había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces. Concibamos una cosa que contenga todas las realidades menos una; por el hecho de decir que semejante cosa deficiente existe no se le añade la realidad que le faltaba, sino que existe con la misma deficiencia con que la había concebido. En caso contrario, sería algo distinto de lo pensado lo que existiría. Así, pues, si concibo un ser como realidad suprema (sin defecto ninguno), queda todavía la cuestión de si existe o no, ya que, si bien nada le falta al concepto que yo poseo del posible contenido real de una cosa en general, sí falta algo en su relación con mi estado entero de pensamiento, a saber: que sea también posible conocer *a posteriori* ese objeto.»
- Aplicación de esta conclusión al argumento ontológico: «Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles. Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer sus conocimientos con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar su posición añadiendo algunos ceros a su dinero en efectivo.»

2.4. *Los textos*

1. Ilegitimidad del concepto de «Ser necesario»: refutación del primer supuesto metafísico del argumento

En todos los tiempos se ha hablado de un ser *absolutamente necesario*, pero ha habido menos preocupación por comprender si es posible –y cómo lo es– concebir simplemente una cosa semejante, que por demostrar su existencia. Es, por supuesto, muy sencillo dar una definición nominal de este concepto diciendo que es algo cuyo no-ser es imposible. Pero con ello no sabemos más que antes acerca de las condiciones que hacen necesario considerar el no-ser de una cosa como absolutamente impensable y que son precisamente lo que

pretendemos conocer, es decir, si mediante este concepto pensamos algo o no pensamos nada. En efecto, el hecho de rechazar por medio de la palabra «incondicionado» todas las condiciones que son siempre indispensables al entendimiento para considerar algo como necesario, dista mucho de hacernos comprender si pensamos algo o quizá nada en absoluto a través del concepto de un ser incondicionadamente necesario.

Más aún: se ha creído explicar este concepto –puesto en circulación al azar, pero convertido al final en moneda corriente– mediante una multitud de ejemplos, de suerte que ha llegado a parecer superflua por completo cualquier otra pregunta relativa a su inteligibilidad. Toda proposición de la geometría, por ejemplo, que un triángulo posee tres ángulos, es absolutamente necesaria. En el mismo sentido se ha hablado de un objeto completamente exterior a la esfera de nuestro entendimiento, como si comprendiéramos a la perfección lo que su concepto quiere decir.

Todos los ejemplos ofrecidos están tomados, sin ninguna excepción, no de *cosas* ni de su existencia, sino de simples *juicios*. Ahora bien, la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. En efecto, la necesidad absoluta del juicio constituye tan solo una necesidad condicionada de la cosa o del predicado del juicio. La proposición anterior no afirmaba que hubiese tres ángulos absolutamente necesarios, sino que decía: si tenemos aquí un triángulo (si está dado), tenemos también necesariamente (en él) tres ángulos. Sin embargo, la fuerza de ilusión que esta necesidad lógica ha revelado es tan grande, que del hecho de que uno se haya formado de una cosa un concepto *a priori* de características tales, que –en opinión de uno mismo– abarque en su comprensión la existencia, se ha creído poder inferir con toda seguridad: que, como la existencia entra de modo necesario en el objeto de ese concepto –es decir, si ponemos esa cosa como dada (existente)–, quedará puesta su existencia de modo igualmente necesario (según la regla de la identidad); que, consiguientemente, este ser será, a su vez, absolutamente necesario, ya que su existencia es pensada en un concepto arbitrariamente adoptado y bajo la condición de que pongamos su objeto.

Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que *no queda nada* susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Pero no lo es el suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente nece-

sario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción? En el aspecto externo no se contradice nada, ya que se supone que la cosa no es necesaria desde un punto de vista externo a ella. Tampoco se contradice nada internamente, puesto que, al suprimir la cosa misma, ha quedado también suprimido todo lo interno. «Dios es omnipotente» constituye un juicio necesario. No podemos suprimir la omnipotencia si ponemos una divinidad, es decir, un ser infinito, ya que el concepto de lo uno es idéntico al de lo otro. Pero si decimos que *Dios no existe* no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción ninguna.

Hemos visto, pues, que si eliminamos a la vez el predicado y el sujeto de un juicio nunca puede surgir una contradicción interna, sea cual sea el predicado. No queda entonces otra escapatoria que la de sostener que hay sujetos que no pueden ser suprimidos, sujetos que deben, por tanto, subsistir. Pero ello equivaldría a decir que hay sujetos absolutamente necesarios, lo cual constituye precisamente la suposición cuya legitimidad he puesto en duda y cuya posibilidad se trataba de mostrar. En efecto, no puedo hacerme el menor concepto de una cosa que, una vez suprimida con todos sus predicados, dejara tras sí una contradicción, y sin esta, con meros conceptos puros *a priori*, no poseo criterio ninguno que indique la imposibilidad.

Frente a todas estas conclusiones generales (que nadie puede negar) me desafiáis con un caso que presentáis como prueba de que hay efectivamente un concepto, y *uno* solo, el no-ser de cuyo objeto o la supresión del mismo constituye algo contradictorio en sí mismo. Ese concepto es el ser realísimo. Vosotros decís que este ser posee la realidad toda y que tenéis derecho a asumirlo como posible (cosa que yo, de momento, concedo, aunque un concepto que no se contradice está muy lejos de demostrar la posibilidad de su objeto). Ahora bien, en «la realidad toda» va incluida la existencia. Consiguientemente, esta se halla en el concepto de una cosa posible. Si suprimimos esta cosa, suprimimos su posibilidad, lo cual es contradictorio.

Mi respuesta es: habéis incurrido ya en contradicción al introducir –ocultándola bajo el nombre que sea– la existencia en el concepto de una cosa que pretendíais pensar desde el punto de vista exclusivo de su posibilidad. Si se admite vuestro argumento, habéis obtenido una victoria, por lo que parece. Pero en realidad no habéis dicho nada, ya que habéis for-

mulado una simple tautología. Ahora os pregunto yo: la proposición que afirma que *esta o aquella cosa* (que os admito como posible, sea la que sea) *existe*, ¿es analítica o sintética? Si es lo primero, con la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa. Pero entonces, o bien el pensamiento que se halla en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia que forma parte de la posibilidad y, en este caso, habéis inferido –pretendidamente– la existencia de la posibilidad interna, lo cual es una simple y mísera tautología. La palabra «realidad», que suena en el concepto de la cosa de otro modo que «existencia» en el concepto del predicado, no resuelve el problema. En efecto, si llamáis también realidad a todo poner (sea lo que sea que pongáis), habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como real. En el predicado no hacéis más que repetirla. Si admitís, por el contrario, como debe razonablemente admitir toda persona sensata, que las proposiciones existenciales son siempre sintéticas ¿cómo vais a sostener que no se puede suprimir el predicado «existencia» sin incurrir en contradicción, teniendo en cuenta que este privilegio corresponde propia y únicamente a las proposiciones analíticas, las cuales basan precisamente en él su carácter de tales?

(*Crítica de la razón pura*, I, segunda parte, segunda división, libro segundo, capítulo III, sección cuarta. Trad. esp. y notas de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2003, pp. 500-503.)

2. Las tres tesis kantianas sobre el «Ser» (existencia): refutación del tercer supuesto metafísico del argumento

Creo que podría terminar de una vez para siempre y de forma rotunda con esta argumentación sofística mediante una exacta determinación del concepto de existencia si no hubiese advertido que la ilusión consistente en tomar por real un predicado lógico (es decir, en tomarlo por una determinación de la cosa) es poco menos que refractaria a toda corrección. Cualquier cosa puede servir de *predicado lógico*. Incluso el sujeto puede predicarse de sí mismo, ya que la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la *determinación* es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo amplía. No debe, por tanto, estar ya contenido en él.

Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición «*Dios es omnipotente*» con-

tiene dos conceptos que poseen sus objetos: «Dios» y «omnipotencia». La partícula «es» no es un predicado real más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto («Dios») con todos sus predicados (entre los que se halla también la «omnipotencia») y digo «Dios es», o «Hay un Dios», no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que solo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión «él es») como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado de los mismos. Desde el punto de vista de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que, en el caso de ser real, el objeto no solo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto (que es una mera determinación de mi estado), sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto.

Por consiguiente, cuando concibo una cosa mediante predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa determinación), nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*. Si se añadiera algo, lo que existiría no sería lo mismo, sino algo más de lo que habría pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces. Concibamos una cosa que tenga todas las realidades menos una; por el hecho de decir que semejante cosa deficiente existe no se le añade la realidad que le faltaba, sino que existe con la misma deficiencia con la que la había concebido. En caso contrario, sería algo distinto de lo pensado lo que existiría. Así, pues, si concibo un ser como realidad suprema (sin defecto ninguno), queda todavía la cuestión de si existe o no, ya que, si bien nada falta al concepto que yo poseo del posible contenido real de una cosa en general, sí falta algo en relación con mi estado entero de pensamiento, a saber: que sea también posible conocer *a posteriori* ese objeto. Y aquí se manifiesta también el origen de la presente dificultad. Si tratáramos de un objeto de los sentidos, sería imposible que confundiéramos el simple concepto de la cosa

con la existencia de la cosa. En efecto, mediante el concepto solo se piensa el objeto como conforme con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, mientras que por medio de la existencia se piensa un objeto como formando parte de una experiencia global. El ligar el concepto del objeto con el contenido global de la experiencia no supone, pues, la menor ampliación de tal concepto, pero nuestro pensamiento obtiene en virtud de ella una posible percepción nueva. Nada tiene así de extraño que, si pretendemos, por el contrario, concebir la existencia mediante la pura y simple categoría, no podamos señalar criterio alguno capaz de distinguir la existencia de la mera posibilidad.

Así, pues, sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto. En los objetos de los sentidos ello sucede relacionándolos, de acuerdo con las leyes empíricas, con alguna de nuestras percepciones. En el caso de los objetos del pensar puro, no hay medio ninguno de conocer su existencia, puesto que tendríamos que conocerla completamente *a priori*. Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por ningún medio.

(*Crítica de la razón pura*, I, segunda parte, segunda división, libro segundo, capítulo III, sección cuarta. Trad. esp. y notas de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2003, pp. 503-506.)

* * * * * *

El fundamento de la demostración de la existencia de Dios
De la existencia en general

[...]

1. *La existencia no es ningún atributo o determinación de las cosas*

Esta proposición parece chocante y absurda; sin embargo, es indudablemente cierta. Tomad un sujeto, el que queráis; por ejemplo, Julio César. Juntad todos sus posibles atributos, sin omitir siquiera las circunstancias de tiempo y lugar, y pronto os daréis cuenta de que, con todas estas determinaciones, este sujeto puede existir o también no existir. El ser que dio la existencia a ese mundo y a ese héroe podía conocer todos esos atributos sin exclusión de uno solo y, sin embargo, considerar a esa personalidad como un ente meramente posible que, a falta de decreto crea-

dor, no existe. ¿Quién podrá discutir que millares de cosas que realmente no existen no son más que entes posibles, a pesar de todos los atributos que las adornarían si de veras existieran? En la idea que el Ser supremo tiene de ellas no falta ni una sola determinación, lo cual sin embargo no incluye la existencia de esas cosas, pues él las conoce solo en cuanto posibles. No puede ser el caso, pues, de que el hecho de existir añada a esas cosas un nuevo atributo, pues en la posibilidad de una cosa plenamente determinada no puede faltar ningún atributo. Y si Dios hubiera querido crear otra serie de objetos, otro tipo de mundo, habría este existido con todas las determinaciones, y no más, previstas por Dios en él en cuanto mundo posible.

Sin embargo, suele usarse el término existencia como un atributo; puede hacerse esto sin ningún temor y sin peligro de alarmantes errores siempre que no se exponga uno a deducir la existencia a partir de meros conceptos posibles, cosa que acostumbra hacerse cuando quiere demostrarse la existencia absolutamente necesaria. Pues entonces en vano se busca la existencia entre los atributos de ese ser posible, ya que ciertamente no se halla entre ellos. Cuando en el lenguaje vulgar se toma la existencia como un atributo, no se trata de un atributo de la cosa misma sino, más bien, propio del pensamiento que se tiene de ella. Por ejemplo, al unicornio marino le corresponde la existencia, al paso que esta no es propia del unicornio terrestre. Esto significa tan solo que la idea de unicornio marino es un concepto de experiencia, esto es, la representación de una cosa existente. Es por eso que, para probar la exactitud de esta proposición relativa a la existencia de esa cosa, nada se busca en el concepto del sujeto –puesto que ahí no se dan más que atributos de posibilidad–, sino en el origen del conocimiento que tengo de ella. La he visto –se dice– o me he enterado por los que la han visto. Por lo mismo, no constituye una expresión muy correcta el decir: Un unicornio marino es un animal existente; sino a la inversa: Se da un cierto animal marino existente en el que concurren los atributos todos que concibo en un unicornio. No hay que decir: En la naturaleza existen hexágonos regulares; sino más bien: En la naturaleza hay ciertos objetos, como las celdillas de las abejas y el cristal de roca, a los que corresponden los atributos que percibimos en un hexágono. Todo idioma se ve sujeto, por las contingencias que rodearon su origen, a un cierto número de inexactitudes inevitables, y resultaría sofisticada e inútil la pretensión de elaborar y restringir los idiomas en los detalles que en el lenguaje corriente no pueden engendrar confusiones: basta con establecer las pertinentes distinciones en los casos especiales de disertaciones sutiles

y elevadas. No podrá juzgarse debidamente de lo que precede sino luego de haber leído lo que sigue.

2. *La existencia es la posición absoluta de una cosa, y es en esto que se diferencia de todo atributo, que, como tal, se aplica a una cosa siempre de un modo puramente relativo*

El concepto de posición es absolutamente simple, y se identifica con el concepto de ser en general. Ahora bien, algo puede ser puesto de un modo puramente relativo, o, para decirlo mejor, cabe pensar tan solo la relación (*respectus logicus*) de algo en cuanto propiedad con respecto a una cosa; y en tal caso el ser, es decir, la posición de esta relación no es otra cosa que la cópula de un juicio. Si no se considera solamente esta relación, sino la cosa en sí misma, tenemos que este ser es tanto como existencia.

Tan simple es este concepto que no hay nada más a decir sobre él; solo cabe advertir que no se lo confunda con las relaciones que las cosas guardan con sus propiedades.

Cuando se tiene en cuenta que todo nuestro conocimiento se resuelve, en último término, en conceptos irreductibles, se comprende también que haya algunos de ellos casi irreductibles, esto es, cuyas propiedades sean muy poco más claras y simples que el objeto mismo al que pertenecen. Tal es el caso en nuestra explicación de la existencia. Concedo sin rodeos que, con la misma, el concepto de lo que tratamos de explicar se esclarece solo en muy pequeño grado. Pero la naturaleza del objeto y, a la vez, la capacidad de nuestro entendimiento no dan para más.

Cuando digo: Dios es todopoderoso, esta relación lógica entre Dios y la omnipotencia no es más que pensada, dado que esta última constituye un atributo de Dios. Aquí no se dice nada más. El hecho de que haya Dios, es decir, de si está puesto absolutamente o existe no consta ahí en modo alguno. Es por eso que la palabra ser viene utilizada correctamente aun al relacionar cosas absurdas, como cuando se dice, por ejemplo, que el Dios de Spinoza es sujeto de incesantes modificaciones.

Puedo imaginarme a Dios pronunciando sobre un mundo posible su omnipotente «*¡sea hecho!*»; en tal caso, a ese conjunto de cosas representadas en su mente no le confiere ninguna nueva determinación, no le añade un nuevo atributo, sino lo que hace es poner simple y absolutamente, como sus correspondientes atributos, esa serie de cosas en las cuales antes todo estaba puesto solo relativamente con respecto al conjunto. Las relaciones de todo atributo con su sujeto de inherencia nunca denotan algo existente; por lo mismo, el sujeto debe ser puesto ya de antemano como

existente. «Dios es todopoderoso» debe constituir una proposición verdadera incluso en el juicio de quien no conoce la existencia de Dios, con la sola condición de que entienda el concepto que me formo de Dios. Pero la existencia misma de Dios depende del modo como se pone el concepto de Dios, ya que no cuenta entre los atributos. Y en los casos en que no se presupone el sujeto como ya existente, en todo predicado queda por saber si pertenece a un sujeto existente o tan solo posible. La existencia misma no puede ser, pues, ningún predicado. Cuando yo digo: Dios es un ser existente, parece como si expresara la relación de un predicado con un sujeto. Pero tal expresión es también inexacta. Para ser correcta debería decir: Algo que existe es Dios; o, si se quiere: A una cosa que existe le corresponden aquellos atributos cuyo conjunto designamos con el término Dios. Estos atributos son puestos de un modo relativo a este sujeto, pero el sujeto mismo, con todos sus atributos, es puesto de un modo absoluto.

Temo hacerme poco inteligible al extenderme en dilatadas explicaciones sobre una idea tan sencilla. Podría temer, además, el herir el sentimiento de aquellos que no gustan de arideces. Todo eso no es poco, y debo pedir perdón por ello. Yo encuentro menos placer que nadie en la refinada sabiduría de aquellos que, en sus laboratorios personales de lógica, transfiguran, destilan y refinan los conceptos seguros y manejables, hasta disiparlos en vapores y sales volátiles; ahora bien, el estudio que me he propuesto es de una índole tal que, o renuncia uno por completo a poder lograr una certeza demostrativa acerca del mismo, o debe resignarse a atomizar sus conceptos.

3. *¿Puede afirmarse que en la existencia se da más que en la mera posibilidad?* Para responder a esta cuestión quiero hacer notar tan solo, antes, que es preciso distinguir entre lo que está puesto y el modo como lo está. Por lo que respecta a lo primero, tengamos presente que en una cosa real no hay puesto nada más que en una cosa meramente posible; todas las determinaciones y atributos de un ente real, en efecto, pueden hallarse también en la mera posibilidad del mismo. En cambio, por lo que respecta a lo segundo, la realidad añade ciertamente algo más. Pues si me pregunto de qué modo se halla puesto todo eso en lo meramente posible, me doy cuenta de que tiene lugar de un modo solo relativo a la cosa misma. Por ejemplo: cuando se da un triángulo, hay tres lados, un espacio cerrado, tres ángulos, etcétera; o, mejor dicho: únicamente se ponen las relaciones de estas determinaciones con respecto a algo como es un triángulo; en cambio, si este existe, todo ello se da de un modo absoluto, es decir, la cosa misma aglutina esas

relaciones, con lo cual se da algo más que en el caso anterior. Para sintetizar todo esto, lo cual puede evitar la confusión en una cuestión tan sutil, digo lo siguiente: en un ente existente no hay puesto nada más que en un ente posible, pues entran aquí en juego únicamente los atributos, mientras que por el hecho de existir algo se pone más que cuando se trata de algo solo posible, ya que se llega además a la absoluta posición de la cosa misma. En la mera posibilidad, en efecto, no se pone la cosa misma, sino únicamente unas relaciones entre los objetos, reguladas por el principio de contradicción. Queda claro, por consiguiente, que la existencia no es propiamente ningún atributo de las cosas.

(*El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, primera parte, primera consideración. Trad. esp. de José Mª Quintana Cabanas, Barcelona, PPU, 1989, pp. 51, 53-56.)

Capítulo 8

Franz Brentano: el error y la verdad latente en el argumento ontológico

1. Cuadro cronológico

1.1. Datos biobibliográficos

1838: Nace cerca de Boppard (Prusia).

1862: Se doctora con la tesis *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles.* Se ordena sacerdote católico.

1868-1891: Dicta en las Universidades de Würzburg y Viena las lecciones que posteriormente darán lugar a su obra póstuma *Sobre la existencia de Dios.*

1870: Abandona los hábitos al declarar el Concilio Vaticano I la infalibilidad papal como dogma, contrayendo matrimonio en Viena.

1874: Publica *Psicología desde el punto de vista empírico.*

1880: Siendo profesor en Viena, disputas políticas, religiosas y filosóficas con la opinión pública, las autoridades y los alumnos provocan su abandono de la cátedra, prosiguiendo su actividad de profesor libre hasta 1895.

1889: Publica *El origen del conocimiento moral.*

1895: Abandona Austria, de la que se despide en *Mis últimos votos para Austria.*

1917: Muere en Zúrich (Suiza).

1929: Se publica póstumamente *Sobre la existencia de Dios.*

1930: Se publica póstumamente *Verdad y evidencia.*

1.2. Acontecimientos filosóficos y culturales

1781-1848: Vida de B. Bolzano, matemático, de quien Brentano es discípulo y a quien dedica su tesis doctoral.

1802-1872: Vida de F. A. Trendelenburg, de quien Brentano es discípulo.

1824-1907: Vida de W. Thomson, físico y matemático británico, mencionado por Brentano en *Sobre la existencia de Dios.*

1828-1875: Vida de F. A. Lange, filósofo y sociólogo alemán, mencionado por Brentano en *Sobre la existencia de Dios.*

1838: En Colonia (Alemania) nace Max Bruch, compositor de música clásica, uno de los máximos exponentes del Romanticismo alemán.

1841: R. Schumann compone su *Sinfonía nº 1, «primavera»*.

1843: Nace B. Pérez Galdós, tal vez, después de Cervantes, el novelista más destacado de la literatura española de todos los tiempos. Nace Edvard Grieg, figura capital en música clásica del Romanticismo noruego.

1847: Muere F. Mendelssohn, uno de los compositores más destacados del Romanticismo alemán.

1848: K. Marx y F. Engels publican el *Manifiesto del Partido Comunista*.

1848-1874: Richard Wagner compone *El anillo del nibelungo*, portentoso y monumental ciclo de cuatro óperas épicas con temas extraídos fundamentalmente de la mitología germana.

1851: R. Schumann estrena, siendo él director, su *Tercera Sinfonía* («la Renana»), una de las obras cumbre del Romanticismo alemán.

1856-1939: Vida de S. Freud, sobre quien Brentano ejerce poderosa influencia.

1859: Charles Darwin publica *El origen de las especies*. Nace E. Husserl.

1860: Muere Arthur Schopenhauer.

1868: Émile Zola publica *Thérèse Raquin*, ejemplo paradigmático de novela experimental naturalista.

1874: W. Wundt publica *Fundamentos de psicología fisiológica*.

1874-1928: Vida de M. Scheler, que recibe, a través de E. Husserl, la influencia de Brentano, ampliando la fenomenología al campo de la ética y de la axiología.

1876: J. Brahms compone su *Sinfonía nº 1*.

1878: L. Tolstói publica *Ana Karenina*.

1883: Nace J. Ortega y Gasset.

1884: Leopoldo Alas («Clarín») publica *La Regenta*.

1885: Émile Zola publica *Germinal*, tal vez su novela naturalista más lograda.

1886: Nace M. García Morente.

1887: B. Pérez Galdós publica *Fortunata y Jacinta*.

1889: Exposición Universal de París, en conmemoración del centenario del inicio de la Revolución francesa.

1889-1976: Vida de M. Heidegger, en quien se constata igualmente la influencia de Brentano.

1893: Muere P. I. Chaikovski, máximo exponente de la música clásica rusa de todos los tiempos.

1895: Theodor Fontane publica *Effi Briest*, historia de un adulterio, tópico recurrente de la novela realista europea del siglo XIX.

1899: S. Freud publica *La interpretación de los sueños.*
1900: Muere F. Nietzsche.
1900-1901: E. Husserl publica *Investigaciones lógicas.*
1905: A. Einstein publica la *Teoría de la relatividad especial.*
1905-1980: Vida de J. P. Sartre, en cuyo existencialismo se aprecia igualmente una notoria influencia brentaniana.
1908-1961: Vida de M. Merleau-Ponty, en quien se aprecian igualmente huellas del pensamiento brentaniano.
1914: Unamuno publica *Niebla,* tal vez la obra en prosa más destacada del genial filósofo y literato bilbaíno. J. Ortega y Gasset publica *Meditaciones del Quijote,* primera obra del filósofo madrileño, que contiene ya, sin embargo, las líneas y perspectivas principales de todo su pensamiento posterior.
1915: A. Einstein publica la *Teoría de la relatividad general.* Franz Kafka publica *La metamorfosis,* una de las obras cumbre de la literatura universal.
1916: Nace A. Buero Vallejo, dramaturgo absolutamente excepcional de la literatura española de todos los tiempos.
1921: Nace Antonio Millán-Puelles, traductor al español de *Vom Dasein Gottes* (*Sobre la existencia de Dios*).
1928: Alexander Fleming descubre la penicilina.

1.3. Acontecimientos políticos y sociales

1839: Fin de la Primera Guerra Carlista en España.
1843: Mayoría de edad de Isabel II de España.
1848: Tercera Revolución Francesa. Luis Felipe I abdica. Instauración de la Segunda República Francesa.
1854-1856: Guerra de Crimea, que enfrenta a Francia, Inglaterra y el Piamonte con Rusia.
1861-1865: Guerra de Secesión americana.
1868: En España, revolución la «Gloriosa». Fin del reinado de Isabel II y comienzo del Sexenio Liberal.
1869-1870: Bajo el pontificado de Pío IX, se celebra el Concilio Vaticano I.
1870: Guerra franco-prusiana. Derrota de Luis Napoleón III. Muere en atentado el presidente del gobierno español Juan Prim (el primero de una serie de cinco).
1871: Comuna de París. Unificación del imperio alemán por el emperador Guillermo I y el canciller Bismarck.
1876: Constitución española de A. Cánovas del Castillo.

1898: Guerra hispano-estadounidense.
1912: Hundimiento del Titanic.
1914-1918: Primera Guerra Mundial.
1917: Revolución bolchevique.
1929: Gran Depresión.

2. El argumento

2.1. *La posición del autor*

Franz Brentano, filósofo alemán, gran conocedor de Aristóteles y de la escolástica, somete tras una dilatada historia de defensa y recusación, a aguda y penetrante crítica el argumento ontológico, con la intención un tanto pretenciosa de dar de él un *juicio definitivo*. En su obra póstuma *Sobre la existencia de Dios*, Brentano parece detectar en el argumento lo que considera un *grave error*, pero también una *verdad latente*. En lo que sigue examinamos críticamente con cierta extensión y detalle estas dos aportaciones brentanianas.

1) *El error del argumento ontológico: los dos paralogismos por equivocidad.* Ante todo, un *paralogismo por equivocidad* es una falacia lógica, un razonamiento sofístico en que se incurre al no distinguirse los diferentes sentidos o significados de los términos homónimos. Si grave error lógico es el que se halla, por ejemplo, en falacias como las de Zenón contra el movimiento o en paradojas como la del juramento que se vuelve contra sí mismo («yo juro que juro en falso»), mucho más lo es el no interpretar adecuadamente los diversos sentidos de expresiones homónimas, de expresiones que presentan una forma idéntica. Como ejemplos de estas podemos mencionar: «gallo» como ave y «gallo» como pez; «gato» como mamífero felino y «gato» como instrumento mecánico para elevar automóviles; «claro» como color y «claro» como sonido; «sano» referido al cuerpo, «sano» referido al rostro, «sano» referido al alimento y «sano» referido al ambiente. El término «hombre», finalmente, tiene sentidos diferentes según lo apliquemos a la *cosa misma*, como en la proposición «el hombre es un ser viviente»; al *concepto*, como en «hombre es más universal que europeo»; o a la *palabra*, como en «hombre es un término bisílabo».

Pues bien, según Brentano, el argumento ontológico no es probatorio por ser un ejemplo claro de paralogismo por equivocidad. Según él, en efecto, son dos, en concreto, los tipos de estas confusiones, de estos paralogismos por equivocidad que se presentan en

el argumento: o se toma por afirmativa, en virtud de la mera expresión, una proposición que en realidad es *negativa*, o se toma por real una determinación que propiamente no es sino *nominal*.

1.1) *En virtud de su mera apariencia, se toma como afirmativa una proposición que en realidad es negativa*. Para explicar, en general, este primer equívoco, Brentano parte del análisis de lo que es una proposición categórica, cuya estructura queda cabalmente explicitada mediante el esquema «S es P». Sentado esto, aquí pueden darse dos diferentes posibilidades: o que la proposición en cuestión sea *particular, a posteriori*, o que sea *universal, a priori*. Pues bien, de acuerdo con la interpretación del filósofo germano, una proposición particular es siempre una *proposición existencial afirmativa*. Así, decir, por ejemplo, «algún hombre es feliz» es sostener *positivamente* que *existen hombres (al menos uno) que son felices*. En cambio, una proposición *a priori* es, según su parecer, una proposición *negativamente existencial*, y, también, por tanto, *hipotéticamente existencial*. Enunciar, por ejemplo, «todos los cuerpos son extensos», no es mantener que *existan realmente cuerpos que sean extensos*; es, simplemente, *negar que haya cuerpos que no sean extensos*, o sostener, en otro giro equivalente, que *si hay, si existen cuerpos, entonces estos han de ser todos extensos*.

Según esto, las proposiciones irrestrictamente universales, evidentes de suyo, son proposiciones cuya verdad es evidente *a priori*, con total independencia, por tanto, de la experiencia real concreta. Este rasgo de evidencia *a priori* que caracteriza a estas proposiciones hace que nada digan *categóricamente, directamente* sobre la realidad concreta existente y que se muevan, por el contrario, únicamente en el ámbito de las puras significaciones. A juicio de Brentano, esto es lo que sucede, por ejemplo, en el dominio de la lógica y las matemáticas. En efecto, un ejemplo claro de proposición de este tipo es el principio lógico de identidad: «A es A» (en nuestro caso, siguiendo con el sujeto de la proposición anterior: «un hombre es un hombre»). Si esta proposición es interpretada según el modelo de la anterior, tendríamos que su significado es: *en la realidad, en el mundo de los existentes concretos, hay un hombre que es un hombre*. Y dado que «un hombre que es un hombre» equivale a la expresión simple «un hombre», resulta que «un hombre es un hombre» significaría lo mismo que «hay un hombre». Ahora bien, como todos reconocemos, el principio de identidad es evidente de suyo; por

tanto, «un hombre es un hombre» es una proposición evidente *a priori*; mas de ningún modo es evidente *a priori* que haya hombres en el mundo; tal verdad es tan solo fáctica, *a posteriori*.

Por consiguiente, el sentido de las proposiciones irrestrictamente universales, como el principio de identidad «un hombre es un hombre», no es, a diferencia de las particulares, *hay, existe un hombre que es un hombre*, sino, por el contrario, *no hay un hombre que no sea un hombre*. Así, la proposición *no afirma* que haya un hombre que sea hombre, sino que *niega* que haya un hombre que no sea hombre. Esto, desde luego, es una verdad evidente de suyo; por tanto, constituye una interpretación correcta de la formulación inicial del principio de identidad, cuya versión existencial la constituye, como vemos, el principio de no contradicción, idéntico, por tanto, a aquel. A esta clase de proposiciones de apariencia afirmativa pero de sentido negativo pertenecen también todas las verdades de la matemática, como, por ejemplo, la expresada en la proposición «la suma de los ángulos de un triángulo rectángulo es igual a 180º». En esta, nada se afirma *positivamente* acerca de la *existencia real* de triángulos rectángulos; tan solo *se niega que en el mundo haya triángulos rectángulos cuyos ángulos no sumen 180º*; o, expresada la misma idea en otro giro equivalente, en esa proposición se sostiene que, *si en el mundo, en la realidad, hay, existen triángulos rectángulos, entonces, en todos ellos, sus ángulos han de sumar necesariamente 180º*.

Pues bien, Brentano cree que en el argumento ontológico se comete claramente este tipo de confusión, este paralogismo por equivocidad. Para sacar a la luz este error, Brentano parte de la formulación cartesiana, categórica del argumento:

- Premisa mayor: Aquello que clara y distintamente conocemos que pertenece a la naturaleza o esencia de una cosa (esto es, que se halla contenido en su concepto o idea) podemos predicarlo con certeza de esa cosa.
- Premisa menor: Es así que conocemos clara y distintamente que a la naturaleza o esencia del Ser máximamente perfecto le pertenece la posesión de la existencia eterna, necesaria de suyo.
- Conclusión: Por tanto, de Dios cabe decir que tiene la existencia necesaria de suyo; esto es, Dios existe.

A juicio de Brentano, el error se encuentra ya dentro de la premisa mayor, en el término «predicar». En efecto, lo que se halla

contenido en el concepto de una cosa no puede, en manera alguna, predicarse de ella *a priori* nada más que de un modo hipotético: *si hay, si se da en la realidad la esencia del Ser perfectísimo, entonces tal esencia existirá con todas sus perfecciones, entre ellas, ante todo, la perfección de la existencia necesaria y eterna.* Expresada la misma idea en una forma equivalente, no nos es lícito afirmar *a priori*, positivamente, que esta perfección pertenezca a la entidad Dios, sino tan solo negativamente, esto es, que *no hay, no existe una entidad tal que no posea la perfección de la existencia necesaria y eterna.*

Por tanto, según esto, para predicar de Dios la existencia, habría que probar primero, de otro modo, que Dios efectivamente existe, y entonces sí deberíamos atribuirle ya con plena seguridad todas las perfecciones que clara y distintamente hemos intuido en su concepto o idea, entre ellas, la de la existencia eterna y necesaria.

Esta crítica, como sabemos, fue ya formulada por Gaunilo en su réplica al argumento de Anselmo y por Tomás de Aquino. Asimismo, se halla implícita también en Kant cuando este distingue, como vimos en el capítulo anterior, entre la necesidad incondicionada o absoluta del juicio y su necesidad condicionada o relativa.

1.2) *En virtud de su mera apariencia, se toma como real o existencial una determinación que propiamente es tan solo nominal.* La raíz de este nuevo tipo de confusión, de este nuevo paralogismo por equivocidad, se halla para Brentano en una deficiente interpretación de la partícula «*es*». Esta no siempre tiene una significación *real* o *existencial*, como en el ejemplo: «la mesa ante la cual ahora me hallo *es* rectangular y de madera». Lo que con esta proposición expreso es que la mesa de la que hablo *existe realmente, la hay efectivamente en el mundo espacio-temporal que le corresponde.* Pero no siempre ocurre que el *es* tenga este sentido *existencial*. En ocasiones apunta a entidades claramente inexistentes, como en el ejemplo: «los centauros (mitad hombres, mitad caballos) *eran* seres muy violentos, con la única excepción de Quirón, centauro que educó, entre otros, al valeroso Aquiles». Aquí el *es* no se refiere obviamente a algo existente (los centauros, incluido Quirón, no existieron, son tan solo personajes de la mitología griega, por tanto, meros entes de ficción). Aquí, pues, el sentido que tiene la partícula *es* es el de *significa, se entiende*. Según esto, el sentido propio de la proposición en cuestión es: «los centauros *significan...*» o «por centauros *hemos de entender...*», en lo que todo compromiso existencial se halla por completo ausente.

Hay casos incluso en los que el *es* ha de ser interpretado como apuntando, no ya a una esencia meramente ficticia, como en el ejemplo anterior, sino a una entidad por completo *imposible,* como ocurre, verbigracia, en la proposición: «la cuadratura del círculo *es* la construcción de un cuadrado de la misma área que la de un determinado círculo». Aquí, desde luego, no se pretende decir otra cosa sino que *se entiende* por cuadratura del círculo una construcción de esa índole. Nada se afirma acerca de la *existencia,* ni siquiera tampoco acerca de la *posibilidad* de una construcción semejante (construcción manifiestamente *imposible*); se trata únicamente de indicar el *sentido,* la *significación* de una expresión, que puede apuntar también (como claramente en este caso) a algo por completo *imposible.*

Ambos ejemplos de proposiciones, que son correctas si se las entiende en la forma indicada, como expresivas de una mera *determinación nominal,* pasan a ser, respectivamente, una falsedad y un contrasentido si se las interpreta en una acepción *real, existencial.*

Sobre esta base, Brentano pretende hacer ver cómo en el argumento ontológico se comete también este nuevo paralogismo por equivocidad. En efecto, con la proposición «Dios *es* un Ser perfectísimo» no puede, de entrada, pretender afirmarse que *existe* un Dios que sea infinitamente perfecto; la proposición no puede ser interpretada así, pues, en tal caso, estaríamos presuponiendo algo que precisamente debemos probar, aquello que justamente está en cuestión; con lo que incurriríamos en una burda *petitio principii.*

Tomando pie en un razonamiento también de raigambre cartesiana, Brentano se esfuerza por poner explícitamente de manifiesto este nuevo paralogismo por equivocidad en el argumento:

- Premisa mayor: A lo que es un Ser infinitamente perfecto le pertenece la existencia necesaria.
- Premisa menor: Dios es un Ser infinitamente perfecto.
- Conclusión: Así, pues, a Dios le pertenece la existencia necesaria. Por consiguiente, Dios existe.

¿Qué significa aquí (se pregunta Brentano) lo expresado en la premisa menor: «Dios es un Ser infinitamente perfecto»? ¿Quiere decir que «*hay,* que *existe* un Dios que es infinitamente perfecto»? Mas, si esto fuera lo que realmente significa esta premisa, se estaría ya suponiendo lo que ante todo es menester probar, a saber: la existencia de Dios; con lo que se estaría cometiendo, como ya dijimos, la falacia lógica denominada *petitio principii.* ¿O tendríamos

que interpretar más bien la premisa menor del siguiente modo: «*se entiende* por Dios, Dios *significa* un ser infinitamente perfecto»? En tal caso, nada habría que objetar a esta proposición, pero entonces lo único que se podría inferir del razonamiento es que «se entiende por Dios un ser al que le pertenece la existencia necesaria», con lo que seguiría pendiente la cuestión de si este ser existe o no, dado que a la entidad Dios podría pasarle en principio lo mismo que le pasa a la entidad «centauro», que es ficticia, o a la entidad «cuadratura del círculo», que es manifiestamente imposible. La prueba de la efectiva existencia de Dios seguiría, pues, pendiente. En todo esto son claros, sin duda, los ecos de la reflexión tomista sobre el argumento anselmiano y los del esfuerzo de Descartes ante Caterus por reivindicar la originalidad de su formulación del argumento frente a la del arzobispo de Canterbury.

2) *La verdad latente en el argumento ontológico.* A pesar de los paralogismos detectados en el argumento ontológico, Brentano considera que en él subyace una indudable *verdad latente*. Ante todo, él es de la opinión de que, como ya sostuviera Leibniz, *si Dios, concebido como el Ser máximamente perfecto, es posible, entonces necesariamente existe*. En efecto, a su juicio, si es posible que Dios exista, entonces caben dos alternativas: o que sea posible que exista y también que no exista (como, por ejemplo, me sucede a mí y a todo lo que me rodea: *podemos* seguir existiendo, pero también *podemos* dejar de existir); Dios sería así un ser meramente *contingente*; o es posible únicamente que exista, no siendo posible que no exista; Dios sería así un Ser *necesario*.

Ahora bien, cabe probar que lo primero es falso. Para ello Brentano procede así: si de Dios fuese posible afirmar tanto que existe como que no existe, nada imposible se podría inferir de la afirmación de su existencia. Mas, entonces, de Dios, Ser infinitamente perfecto (por tanto, Ser eterno y *necesario*), podría predicarse la no existencia, y, por tanto, cabría afirmar de él una existencia meramente *contingente*, lo cual es absurdo, contradictorio con su esencia.

Por tanto, en el caso de que se admita la posibilidad del Ser infinitamente perfecto, queda únicamente la otra alternativa, a saber: que *solo sea posible que exista, no siendo posible en cambio que no exista*. De donde resulta, pues, en definitiva que quien esté cierto de la posibilidad de la existencia de Dios, lo estará *eo ipso* de su efectividad y de su necesidad. En suma, lo que Brentano mantiene es que,

dada la índole de la esencia de Dios (Ser infinitamente perfecto y, por tanto, Ser necesario), la proposición «Dios existe» ha de ser equiparada a las proposiciones de la lógica y las matemáticas, en las que tan solo cabe la *verdad necesaria*, el ser *proposiciones necesarias*, o la *falsedad necesaria*, el ser *proposiciones necesariamente falsas*, esto es, *proposiciones imposibles*. Así, para la proposición «Dios existe» (dada la índole de su sujeto) solo cabría, o ser necesaria, o ser imposible. Por consiguiente, si alguien llegase a demostrar que no es imposible (esto es, que es posible), habría demostrado *ipso facto* que es necesaria.

Así, pues, en suma, Brentano pretende probar esta *vinculación necesaria* entre la *posibilidad* y la *necesidad* del ser de Dios asimilando la proposición «Dios existe», verdad evidente *a priori*, *en sí* (aunque, como ya sostuviera Tomás de Aquino, no *para nosotros*), a las proposiciones matemáticas. En estas, subraya Brentano, rige el principio lógico según el cual, «lo que si es verdadero no lo es de un modo contingente sino de una manera necesaria, no es falso contingentemente sino necesariamente, en el supuesto de que, en efecto, sea falso». Así, según este principio, allí donde se aplique, no hay cabida para lo contingente: la verdad es necesaria y también lo es la falsedad. Por tanto, en este campo, de probarse que una proposición no es falsa (necesariamente falsa), se estaría admitiendo con ello que es necesariamente verdadera, o, lo que es igual, *de la mera posibilidad de una verdad de este tipo podríamos derivar consecuentemente su estricta necesidad*. Si, pues, pudiésemos probar la posibilidad del Ser divino, ello nos permitiría, sin más, tener a la proposición «Dios existe» (al igual que ocurre, por ejemplo, con la proposición «7 + 5 = 12») como necesariamente verdadera.

Ahora bien, Brentano disiente radicalmente de Leibniz al sostener que la prueba de la posibilidad del Ser infinitamente perfecto no es tan sencilla como este pensaba. Es más, definiendo a Dios como Leibniz hacía, esto es, como Ser omnímodamente real, a lo que se llegaba era más bien a la constatación de la imposibilidad de tal ser. En efecto, a juicio de Brentano, Leibniz no cae en la cuenta de que un ser así entendido, ser que posee toda realidad o perfección, habría de contener en sí realidades opuestas, mutuamente contrarias, como ocurre, por ejemplo, en un objeto físico que, si es de color rojo, no puede ser también, en la medida en que posee el rojo, de color azul. El absurdo resultaría aún más patente si, como

muchos teólogos defienden, al Ser infinitamente perfecto, no solo le corresponden todas las determinaciones reales concebibles, sino también cada una de ellas en un grado infinito. De este modo, cada perfección o realidad, prescindiendo de su compatibilidad con las demás, resultaría en sí y por sí un contrasentido, pues, como Leibniz mismo sostenía, un círculo infinito, una velocidad infinita o un calor intensivamente infinito son conceptos contradictorios en sí mismos. Ahora bien, esta dificultad podría ser subsanada, sostiene Brentano, definiendo el concepto de Ser perfectísimo, no como el Ser omnímodamente real, por tanto, como la síntesis de todas las perfecciones o valores finitos en los que cabe pensar, sino, más bien, como aquel ser de tal perfección que, en él, cualquier incremento de su valor resultaría un absurdo. Así, el concepto de Dios, subraya Brentano, es precisamente el de un valor que de ninguna forma puede superarse por otro. La naturaleza de Dios, así concebida, no encierra contradicción alguna. Ahora bien, sí se revela enteramente insuficiente, piensa Brentano, para autorizarnos a emitir sobre su base un juicio *a priori* acerca de la posibilidad de su objeto. Nuestra limitada capacidad cognoscitiva no alcanza a penetrar lo que Dios es, dada la índole de ese valor supremo en que consiste su esencia. Desde luego, de la posibilidad de esta se deriva necesariamente su existencia efectiva; mas probar esa posibilidad, en contra de lo que Leibniz mantenía, nos es enteramente inaccesible.

La verdad latente que a juicio de Brentano subyace en el argumento ontológico es la misma que Tomás de Aquino reconociese ya en la proposición «Dios existe». Para él, en efecto, como sabemos, esta es una *verdad en sí absolutamente*, aunque no lo sea *relativamente* o *para nosotros*. Para que esa verdad fuese evidente también para nosotros, y para que, por tanto, el argumento ontológico fuese realmente probatorio, necesitaríamos poseer de la esencia divina, objetiva y trascendente, un conocimiento, una intuición perfecta, de la que, obviamente, carecemos. Solo Dios, parece, podría tenerla; solo una inteligencia infinita podría acceder cognoscitivamente a una esencia igualmente infinita. Así, pues, para Brentano, el argumento ontológico, a pesar de la verdad latente que contiene, no puede ser válido por no cumplirse en él su segundo supuesto metafísico fundamental: *la cognoscibilidad de la esencia del Ser perfectísimo*.

2.2. *Bibliografía*

2.2.1. *Textos fuente*

F. Brentano, *Sobre la existencia de dios*, primera parte, primera investigación preliminar, II, D 37-42 y E 44-55. Trad. esp. de A. Millán-Puelles, Madrid, Rialp, 1979, pp. 86-103.

2.2.2. *Estudios críticos*

Seifert, Josef, «Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument», en: *Theologia* (1985), pp. 878-905. [Traducción española por Rogelio Rovira: «Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico», en: *Thémata*, 2 (1985), pp. 129-147].

2.3. *Guía de contenidos*

A. El error del argumento ontológico: Los dos paralogismos por equivocidad

- ¿Qué son los paralogismos por equivocidad?: ejemplos.
- Los dos paralogismos por equivocidad en el argumento ontológico:
  1) Tomar por afirmativa una proposición cuyo sentido es propiamente negativo.
  2) Tomar por real una determinación que propiamente es nominal.
- Dos tipos de proposiciones de expresión homónima pero de sentido totalmente diferente:
  1) Proposiciones particulares: expresan una afirmación directa o categórica sobre la realidad (ejemplos).
  2) Proposiciones universales *a priori*: expresan una afirmación negativo-existencial o hipotético-existencial sobre la realidad (ejemplos).
- Dos sentidos diferentes del término *es*:
  1) *Es* entendido como «significa» (ejemplos).
  2) *Es* entendido como «existe realmente» (ejemplos).
- Confusión en el argumento ontológico de una determinación meramente nominal con una determinación real:
  1) Formulación mediante silogismo categórico del argumento: premisa mayor, premisa menor y conclusión.
  2) Interpretación del *es* de la premisa menor como una determinación real («hay» o «existe») y no como una determinación meramente nominal («significa» o «se entiende»): comisión de la *petitio principii*.

3) Salvada la *petitio principii*, entendiéndose por tanto el *es* de la premisa menor como «significa» o «se entiende», concluir en el silogismo con una afirmación de existencia o realidad es incurrir aquí a su vez en un salto ilegítimo de una mera significación a una afirmación de realidad: comisión de una *metábasis eis állo génos*.
4) La crítica tomista y la crítica cartesiana de este primer paralogismo por equivocidad.

– Confusión en el argumento ontológico de una proposición de sentido propiamente negativo con una proposición de apariencia afirmativa.
  1) Formulación mediante silogismo categórico en Descartes del argumento ontológico: premisa mayor, premisa menor y conclusión.
  2) El error presente en la premisa mayor: atribución real, y no meramente hipotético-existencial o negativamente existencial, de lo contenido en el concepto o naturaleza del Ser perfectísimo.
  3) Interpretación correcta de la conclusión: atribución a Dios, no de una existencia necesaria, real o efectiva, sino hipotética o negativa: esto es, en el caso de demostrarse por otras vías la existencia de Dios, tal Ser traería consigo todas las características intuidas en su naturaleza o esencia, entre ellas la existencia necesaria; o bien, no hay un Dios que no posea tales características.
– Punto crucial en la denuncia brentaniana del segundo paralogismo: ¿la naturaleza de Dios o el Ser perfectísimo, es un concepto meramente subjetivo o una esencia objetiva y trascendente?

B. La verdad latente en el argumento ontológico

Dos condiciones que harían válido el argumento ontológico:

I. Si la de Dios fuese una esencia posible, entonces existiría necesariamente.

– Relación entre posibilidad y existencia efectiva.
– Sentido propio y sentido impropio del término «posibilidad».
– Perfección y necesidad en el concepto de Dios.
– Dos alternativas en el caso de que sea posible que Dios exista: que sea posible que exista y que no exista (falso); o que sea posible que exista y no sea posible que no exista (verdadero). Demostración: de la primera alternativa se deduciría la contingencia del Ser necesario y perfecto (Dios), lo cual es absurdo y contradictorio. Conclusión: por lo tanto, de Dios solo cabe la segunda alternativa.

- Fundamento de la argumentación anterior: principio lógico: *lo que si es verdadero no lo es contingentemente sino necesariamente, en caso de ser falso lo es necesariamente.* Ejemplo: si la proposición de la matemática (evidente *a priori*) «7 + 5 = 12» es verdadera, lo es necesariamente, y si es falsa, lo es también necesariamente y no de un modo contingente; por tanto, si de esta proposición logramos probar que no es necesariamente falsa (lo que es idéntico a probar que es posible que sea verdadera), entonces habremos probado que es necesariamente verdadera, y, por tanto, de la mera posibilidad de su verdad habremos inferido correctamente su necesidad.
- Aplicación del razonamiento a la proposición «Dios existe»: dada la índole de la esencia de Dios (Ser perfecto y por tanto necesario), esta proposición es equiparable a las verdades *a priori* de la matemática: si es verdadera, lo es necesariamente y no de un modo contingente, y si es falsa, lo es de igual modo; por tanto, si logramos probar que no es necesariamente falsa (lo que es idéntico a probar que es posible que sea verdadera), de ello habremos inferido que es necesariamente verdadera.
- Dicho de otra forma: en principio, de todo cabe decir, o que es algo necesario, o que es meramente contingente, o que es imposible, pero del Ser perfecto y, por tanto, necesario, no cabe decir que sea contingente, pues sería decir algo contradictorio. Por tanto, de este Ser solo cabe, o que sea necesario, o que sea imposible. Y si de él logramos probar que no es imposible, esto es, que es posible que exista, de ello podemos deducir correctamente que ha de existir únicamente de forma necesaria, pues en él, como se ha dicho, no cabe la contingencia.
- Verdad del planteamiento de Descartes y Leibniz: de la mera posibilidad de la esencia de Dios se deduce su necesidad. Mas ni uno ni otro logran dar una prueba convincente de esta posibilidad.
  1) Descartes: la posibilidad de la esencia de Dios y de su concepto en el entendimiento deriva de la claridad y distinción con que este se presenta.
  2) Leibniz: define el Ser infinitamente perfecto como el Ser omnímodamente real (que comprende todas las positividades o realidades), por lo que no cabe contradicción alguna (se daría entre una positividad y una negatividad). Objeciones: (1ª) En un mismo sujeto se excluyen no solo los predicados contradictorios (lo positivo y lo negativo), sino también los predicados o realidades

contrarios (aquí / allí, alto / bajo, rojo / azul); por tanto, lejos de ser posible el sujeto de todas las realidades o predicados, por sí mismo se autoanularía, sería imposible. (2ª) Esta imposibilidad se acrecentaría por el hecho de que al Ser infinitamente perfecto le corresponderían las perfecciones, cada una, en un grado infinito. Por tanto, según esto, cada perfección, al margen de su compatibilidad con las demás, constituiría en sí misma un contrasentido: un círculo infinito, una velocidad infinita, un calor intensivamente infinito.

- No obstante, el teísmo negaría que la unidad de todos los predicados reales en grado infinito pertenezca al contenido del concepto de Dios. Este queda más bien definido *negativamente* (negando de ese contenido ciertos predicados: trascendencia, inespacialidad, intemporalidad, independencia, etc.) o *positivamente* (atribuyendo a ese concepto predicados positivos: pensamiento, conocimiento, vida, etc.), y ello de manera *analógica* (no de manera unívoca, no en el mismo sentido en que esos predicados se atribuyen a entidades que no son Dios). Pero esta teología analógica corre el riesgo de caer en un agnosticismo, y este, a su vez, en el ateísmo.
- Por tanto, ninguno de los predicados que poseemos atribuibles a Dios nos capacita para afirmar la posibilidad de su concepto, y, a partir de esta, su existencia necesaria. Solo una representación o intuición perfecta de la esencia de Dios (de la que carecemos) nos capacitaría para conocer *a priori* su existencia efectiva y necesaria.
- Así pues, el concepto de Ser infinitamente perfecto no queda adecuadamente definido mediante el concepto de Ser omnímodamente real (síntesis de todas las perfecciones o realidades empíricas). Habría que definirlo más bien como el Ser de una perfección o valor tal, que cualquier incremento de este constituiría un absurdo. Este concepto no entraña en sí contradicción alguna, mas es insuficiente para probar por él la posibilidad y, por tanto, la existencia necesaria de su objeto.
- De todo lo anterior se concluye:
  1) De la posibilidad del concepto de Dios se deriva la existencia efectiva y necesaria de Este (Leibniz).
  2) Pero el conocimiento *a priori* de esta posibilidad no nos es accesible.

II. En suma, como fundamento de todo lo anterior, si de la esencia de Dios poseyésemos una intuición perfecta, captaríamos inmediatamente su existencia necesaria.

- Conoceríamos su existencia necesaria a partir de la intuición intelectual de su esencia.
- No conoceríamos esa existencia como conocemos, en cuanto seres pensantes, mediante intuición empírica (interna), nuestra propia existencia y la índole contingente de la misma (Descartes).
- Equiparación del modo como conoceríamos, mediante intuición intelectual, la existencia necesaria de Dios, al modo como conocemos la imposibilidad de lo que está constituido por notas mutuamente excluyentes (círculo cuadrado).
- No conocemos mediante intuición intelectual la existencia efectiva y necesaria de Dios porque su esencia (a diferencia de lo que ocurre con el cuadrado y el círculo) nos es inaccesible.
- La intuición intelectual de la existencia efectiva y necesaria de Dios solo es accesible a un entendimiento infinito, propio de Dios mismo.
- Por tanto, solo Dios mismo, con su capacidad cognoscitiva infinita, conocería su propia existencia efectiva y necesaria de dos formas diferentes: mediante la intuición intelectual de su esencia y, como ser pensante, mediante la intuición empírica (interna) de su propio Ser.

2.4. *Los textos*

A) El error del argumento ontológico: los dos paralogismos por equivocidad

1. ¿Qué son los paralogismos por equivocidad?

37. El objetivo que nos proponemos es lograr un juicio definitivo sobre el argumento ontológico. Ya he expresado mi convicción de que hay que rechazar este argumento, por tratarse, en definitiva, de un paralogismo por equivocidad.

Es posible que esta afirmación les resulte a ustedes sorprendente. No cabe duda de que semejante clase de sofismas parece ser el más tosco de todos los errores consignados en la teoría de los paralogismos. Se comprende que uno se quede perplejo ante falacias como las de Zenón contra el movimiento, o ante paradojas como la del juramento que se vuelve contra sí mismo –yo juro que juro en falso– pero el ser víctima de un paralogismo por equivocidad parece cosa, tan solo, de un entendimiento débil y

muy escasamente ejercitado. ¿No denota la máxima ligereza y la más frívola superficialidad el hecho de no tomar en consideración los distintos sentidos de las palabras homónimas? ¡Y aquí, donde vemos sumirse en las más laboriosas y radicales investigaciones a pensadores de primera categoría, como DESCARTES, LEIBNIZ, HUME, KANT y tantos otros, sería menester pensar que ninguno de ellos hubiese notado el error, y esto de tal manera que, mientras unos habrían dado por válido el paralogismo, otros, al someterlo a discusión, no habrían sido capaces de hacer ver claramente su defecto esencial!

38. Quien habla de esta manera pone de manifiesto que no ha estudiado suficientemente ni la historia de la ciencia, ni la índole propia de los equívocos. La historia de la ciencia muestra que ningún espíritu es tan elevado como para no tener que preocuparse, con la mayor cautela, de los sofismas por equivocidad. Estos sofismas han producido auténticos estragos, especialmente en la filosofía, y ni uno solo de los pensadores de primera fila se ha mantenido completamente inmune a este defecto. Lo mismo PLATÓN que PARMÉNIDES, e igual KANT que DESCARTES, y tanto HERBART como HEGEL, han cometido esta falta.

La extrañeza que ello nos produce se atenúa cuando completamos un poco nuestro conocimiento de la esfera de la equivocidad y de las múltiples formas que reviste.

Ciertamente, habría de ser un pobre estúpido quien se dejase engañar por equívocos tales como el de «gallo» y otros parecidos; pero también hay una diferencia muy notable entre estos y otros equívocos, sobre todo los que han extraviado a pensadores de primera categoría.

Ya ARISTÓTELES se interesó por la esencial diversidad de los equívocos, y pensó que era digna de que el lógico la tratase. Él mismo distinguió tres clases de nombres equívocos: equívocos contingentes (el gallo como ave y el gallo como pez), equívocos por simple semejanza (colores claros, sonidos claros) y equívocos por diverso modo de referencia a una y la misma cosa (cuerpo sano, color sano de la cara, alimento sano). Pero con esto no se agota, ni mucho menos, la multiplicidad de los equívocos, ni siquiera la de los nombres. Como ejemplo de una clase muy frecuente, menciono la restricción, por la que un nombre recibe una significación más limitada (el sol, en el sentido de *nuestro* sol; el entendimiento, según ANAXÁGORAS, en el sentido de la inteligencia divina ordenadora del mundo).

En todos los nombres se encuentra la equivocidad por triple sustitución, según que la misma palabra reemplace unas veces a la cosa (el hom-

bre es un ser viviente), otras veces al concepto (hombre es más universal que europeo) y otras a la palabra (hombre es un sustantivo). A su lado cabe poner, como una cuarta forma, lo designado por la palabra en cuanto tal (Jaxthausen es una aldea y un palacio en el Jaxt).

También se ha de observar que los equívocos no se encuentran únicamente en los nombres (sustantivos y adjetivos), sino asimismo en las partículas, las proposiciones, las conjunciones («cuando...» unas veces en sentido temporal y otras en acepción condicional) y las flexiones.

Y también hay equívocos en los enlaces sintácticos (por ejemplo, según que el adjetivo funcione como determinativo o como modificativo (casos del segundo tipo: un falso florín, un pájaro muerto, un tálero pensado, un ex ministro, un presunto criminal)).

Cada una de estas clases de equívocos, cuando no se la advierte como tal, puede dar lugar a confusiones. Así, por ejemplo, la equivocidad de un enlace sintáctico ha originado la discusión de los lógicos acerca de si es indiferente el lugar de las determinaciones. Lo es, si actúa determinando al predicado (un «gran orbe» significa lo mismo que un «orbe grande»); pero no lo es si lo modifica («un millonario es alguien ahora pobre» no significa lo mismo que «alguien ahora pobre es un millonario», y también serían distintos «un hombre ya muerto» y «un muerto ya hombre»).

Un equívoco es especialmente peligroso cuando uno se da cuenta, con la suficiente claridad, del sentido de un nombre o del de una fórmula sintáctica, o, en general, siempre que no se piense en la posibilidad del equívoco. Lo primero es frecuente en expresiones muy generales y habitualmente usadas, ya que entonces, por una parte, lo elevado de la abstracción origina dificultades a quien define y, por otra parte, la atención se desliza con facilidad hacia lo muy usado; y lo segundo suele acontecer, en especial medida, en el caso de las formas sintácticas, donde también los que ya han aprendido a precaverse de los nombres equívocos suelen desatender completamente la posibilidad de este riesgo. Todo lo cual aumenta la razón que la lógica tiene para ocuparse del tema con el máximo esmero.

39. Justamente uno de estos casos es el que se presenta en el argumento ontológico. Sin embargo, no siempre fue el mismo equívoco lo que extravió a los partidarios de esta argumentación. Por el contrario, unos, a causa de la coincidencia en la expresión, han tomado por *afirmativa* una expresión *negativa* según su sentido propio; mientras que otros han tenido por *real* a una definición pura y simplemente *nominal*.

2. Explicación genérica de los dos paralogismos por equivocidad en que incurre el argumento ontológico

Comencemos por explicar, de una manera genérica, la posibilidad de estos errores.

2.1. En virtud de su mera apariencia, se toma como afirmativa una proposición que en realidad es negativa

1. *Posibilidad de tomar como afirmativa una proposición negativa.*
La fórmula más habitual de los juicios afirmativos es «S es P». Se ajusta a esta forma la proposición «algún hombre es feliz», que expresa un juicio afirmativo y significa lo mismo que «hay un hombre feliz». Pero en una forma enteramente homónima expresamos también un juicio negativo, como sucede, por ejemplo, con el principio que los lógicos llaman de identidad: «A es A». De ahí la posibilidad de tomar fácilmente un juicio negativo como si fuese afirmativo y de utilizarlo en esta forma.

Acaso ustedes sean también propensos a este tipo de error; de modo que puede ser oportuno que yo haga ver lo contrario, poniendo de manifiesto el diverso sentido que la fórmula homónima tiene en un caso y en otro.

La proposición «un hombre es feliz» contiene un juicio real afirmativo, a saber, el reconocimiento de la unidad de un hombre con la propiedad de ser feliz. Con razón pudiéramos afirmar que su sentido equivale al de la proposición «hay un hombre feliz».

Supongamos que otro tanto sucede con el principio que los lógicos llaman de identidad, «A es A» o, para poner en vez de A un término concreto, «un hombre es un hombre». Esta proposición significaría lo mismo que la proposición «hay un hombre que es un hombre». Y como quiera que «un hombre que es un hombre» equivale a la expresión simple «un hombre», resulta que «un hombre es un hombre» significaría lo mismo que «hay un hombre».

¿Es verdad esto? Ciertamente que no. El principio de identidad es evidente de suyo, y que un hombre es un hombre es evidente *a priori*. Pero no es evidente *a priori* que haya hombres. Tampoco es, en modo alguno, una verdad necesaria, y hace millones de años no existía realmente ningún hombre, si hay que dar fe a los cálculos de THOMSON.

¿Pero cuál es entonces el sentido de «A es A» o el de «un hombre es un hombre»? No el de «hay un hombre que es un hombre», sino el de «no

hay ningún hombre que no sea un hombre». La proposición no afirma que haya un hombre que es hombre, sino que niega que haya un hombre que no sea hombre. Y esto, en verdad, es evidente de suyo, pues lo contrario sería una contradicción. (Ustedes saben –hagamos la observación entre paréntesis– que los manuales de lógica presentan el principio de identidad como un segundo principio, distinto del de contradicción. Pero lo distinto es solamente la fórmula idiomática; el pensamiento es idéntico.)

A esta clase, es decir, a las proposiciones de apariencia positiva, pero de sentido negativo, pertenecen también todas las proposiciones de la matemática (por ser sus verdades cognoscibles *a priori*), y de ahí que la verdad de la proposición «el cuadrado tiene cuatro lados» sea independiente de la existencia de cuadrados reales.

Estos ejemplos bastarán, sin duda, para aclarar la primera de esas dos confusiones que se infiltran, como ya dije, en los partidarios del argumento ontológico. Antes de comprobarlo en el caso de este argumento, haré todavía unas observaciones introductorias sobre la índole de la segunda confusión.

2.2. En virtud de su mera apariencia, se toma como real o existencial una determinación que propiamente es tan solo nominal

40. 2. *Posibilidad de la confusión de una determinación nominal con una determinación real.*

No deja de haber razones para que este caso pueda resultarles a ustedes más familiar que el primero.

En efecto, el vocablo «es» equivale a «significa». Si digo, por ejemplo, que la cuadratura del círculo es la construcción de un cuadrado de la misma superficie que la de un determinado círculo, no pretendo afirmar otra cosa sino que *entiendo* por cuadratura del círculo una construcción de esa índole. Nada se dice con ello acerca de la existencia, ni siquiera, tampoco, acerca de la posibilidad, de una construcción semejante. Se trata, exclusivamente, de indicar el sentido de una expresión, que indudablemente puede apuntar también a algo por completo imaginario. De esta suerte, puedo definir una «plancha de madera férrea» como algo hecho de madera y que tiene la índole del hierro.

La proposición, que es correcta si se la entiende en la forma indicada, pasa a ser una falsedad y un contrasentido si se la interpreta en una acepción real, en vez de un sentido nominal: si, en virtud de ello, el «es» no equivale a «significa», sino a «existe».

3. Aplicación de estos dos paralogismos por equivocidad al caso concreto del argumento ontológico

41. Después de este rodeo que hemos dado para atender a los tipos más importantes del error por equivocidad, volvamos a nuestro argumento ontológico. Ya dije que la falta que se comete en esta prueba y, ciertamente, en cada una de sus formas, es un paralogismo por equivocidad, al confundirse una determinación nominal con una determinación real, o un juicio negativo con un juicio afirmativo.

3.1. En el argumento se toma como real o existencial una determinación que en realidad es meramente nominal

A) *Confusión de una determinación nominal con una determinación real.* El argumento dice:

- A lo que es un ser infinitamente perfecto le pertenece la existencia necesaria.
- Dios es un ser infinitamente perfecto.
- Así, pues, a Dios le pertenece la existencia necesaria.
- Por consiguiente, Dios existe.

¿Qué significa aquí «Dios es un ser infinitamente perfecto»? ¿Quiere decir que «hay un Dios que es un ser infinitamente perfecto»? Mas si esto fuera lo que realmente se entiende, se estaría ya suponiendo lo que ante todo es menester demostrar, a saber, la existencia de Dios.

¿O significa simplemente lo mismo que «se entiende por Dios un ser infinitamente perfecto»? En tal caso, nada habría que objetar a esta proposición, pero entonces lo único que se podría inferir es que «se entiende por Dios un ser al que le pertenece la existencia necesaria», con lo cual sigue pendiente la cuestión de si este ser existe.

3.2. En el argumento, y en virtud de su mera apariencia, se toma como afirmativa o positiva una proposición que propiamente es tan solo negativa

42. Si no tuviera en su base ninguna otra confusión, el argumento no habría podido alcanzar una dilatada vigencia, ya que esta conclusión no es difícil de advertir y, de hecho, también los críticos la han denunciado reiteradamente. Sin embargo, los críticos no se han comportado siempre en este punto de un modo satisfactorio, porque los defensores del argumento no

se han sentido aludidos por la objeción de haber identificado una determinación nominal con una determinación real. DESCARTES, por ejemplo, negó resueltamente que se le pudiera atribuir esta falta, aunque al decirlo quiso añadir, no obstante, que esa fue, en realidad, la falta del viejo argumento anselmiano, ya criticada, en cuanto tal, por TOMÁS DE AQUINO.

Pues bien, ahora es cuando se introduce, de una manera decisiva, el segundo defecto.

B) *Confusión de un juicio negativo con un juicio afirmativo.*

Repitamos el argumento de DESCARTES, para encuadrar en él esta confusión:

- Aquello de lo que clara y distintamente conocemos que pertenece a la naturaleza de una cosa (es decir, que está contenido en el concepto de ella), lo podemos decir de esta cosa con seguridad.
- Conocemos clara y distintamente que a la naturaleza del ser máximamente perfecto le pertenece la posesión de la existencia eterna, necesaria de suyo.
- Así, pues, de Dios cabe decir que tiene la existencia necesaria de suyo.
- Por consiguiente, Dios existe.

El riesgo de la confusión se encuentra ya, dentro de la premisa mayor, en la palabra «decir». En efecto, lo que está en el concepto de una cosa no puede, en manera alguna, decirse de ella *a priori* nada más que de un modo puramente hipotético. O lo que es igual: no nos es lícito afirmar *a priori, positivamente,* que esta determinación pertenece al sujeto, sino tan solo, *negativamente,* que no puede faltarle en el supuesto de que la cosa exista.

De acuerdo con esta aclaración, no se sigue en el caso presente que Dios posea la existencia necesaria de suyo, sino, por el contrario, tan solo, que no hay ningún Dios que no posea esa existencia.[...]

4. Intento de explicación del error lógico (los dos paralogismos por equivocidad) contenido en el argumento ontológico

44. Hemos demostrado la invalidez del argumento ontológico en todas sus formas, y también hemos expuesto el porqué de esta conclusión. El argumento en cuestión es un paralogismo por equivocidad y uno de los más toscos atentados a las leyes del pensamiento. Pero entonces parece que hay que pensar que un paralogismo de esta índole no ha podido infiltrarse en un SAN ANSELMO, un DESCARTES, un SPINOZA o un LEIBNIZ. A la vista de lo contrario, ¿se ha de inferir que estamos equivocados en lo

que concierne a la agudeza del entendimiento de estos hombres? Nos lo impide una simple ojeada a sus grandes realizaciones. Sin embargo, para atender su error, tampoco me valdría yo del aforismo *quandoque bonus dormitat Homerus*, porque no explicaría cómo haya podido darse el caso de que estos pensadores se repitan. Seguramente, ninguno de ellos se ha dormido, aunque cabe que cada cual le pueda servir al otro de disculpa.

No era tan fácil averiguar el error, como comprenderlo cuando ya está a la vista. Tampoco la mayor parte de los adversarios de la prueba han descubierto la verdadera falta y la raíz más honda de este engaño. Así, KANT no ha notado el equívoco de los juicios negativos y afirmativos. Bien es verdad que lo roza incidentalmente, al hacer la siguiente distinción: «La necesidad incondicionada del juicio no es una absoluta necesidad condicionada de la cosa, o del predicado en el juicio. La proposición que afirma que un triángulo tiene necesariamente tres ángulos no dice que necesariamente tres ángulos existan, sino que, bajo la condición de que un triángulo exista, necesariamente existen en él tres ángulos» (*Crítica de la razón pura*, I, Sec. 2, IV, 4). Aquí se está rozando una verdad, pero mezclada con una falsedad. Parece como si KANT hubiese anticipado la doctrina de HERBART, según la cual toda proposición categórica ha de ser entendida como hipotética; lo que, sin duda es falso. («Cayo ha muerto» no significa «Si Cayo existe, entonces ha muerto»; ni «Bruto vive» quiere decir «si Bruto existe, entonces vive».) También la incorrecta definición dada por KANT del juicio analítico (a saber, que en este el predicado está contenido, patente o latentemente, en el sujeto) revela que él mismo se halla afectado por la confusión del juicio afirmativo y el negativo.

De ahí que ningún lógico, salvo los más recientes, haya visto con claridad el verdadero sentido de esta falta; lo cual explica que la vuelvan a cometer al tomar el principio de identidad como distinto del de contradicción y al creer que las leyes generales (pongamos por caso, las matemáticas) son juicios afirmativos.

B) La verdad latente en el argumento ontológico

45. Como otro factor que pudiera haber contribuido a la dilatada vigencia del argumento, se añade a lo anterior la circunstancia de que los defensores de esta prueba lograron una cierta dosis de verdad. Y esto puede aplicarse no solamente a lo afirmado por LEIBNIZ, sino también a lo que DESCARTES y SAN ANSELMO habían dicho ya antes que él.

5. La primera verdad latente: si pudiera demostrarse la *posibilidad* de la esencia de Dios, ello, por sí solo, bastaría para demostrar su existencia efectiva y necesaria

A) Desde luego, es verdad que la existencia de Dios no se puede inferir de su definición nominal, como tampoco de ninguna otra de estas definiciones; pero hay, al menos, una diferencia, y es que si fuera lícito decir que Dios es *posible*, ello por sí solo bastaría para tener que sacar la conclusión de que existe efectiva y necesariamente, mientras que habitualmente solo cabe inferir de un modo inverso: pasando de la efectividad a la posibilidad.

Es bien fácil probarlo.

1. Para comprender este punto, solo es indispensable tener claro lo que el término «posible» significa de una manera propia, ya que también lo usamos con frecuencia en su sentido impropio: por ejemplo, tomándolo para significar lo que no es *seguro* que no exista, mientras que aquí se trata de lo que no es *necesario* que no exista. En el primer caso, para poder afirmarlo, basta que no se sepa que existe. En el segundo caso es necesario saber que no es imposible. Y mientras que en el primer caso lo contrario es falso *ciertamente*, en el segundo lo contrario es falso *necesariamente*.

2. Además, se ha de saber claramente qué concepto se une a la palabra «Dios». Podemos decir con DESCARTES: se entiende por Dios un ser necesario de suyo e infinitamente perfecto. O también cabe que, en vez de definirlo de este modo, nos limitemos a la última parte de esta fórmula. Porque un ser infinitamente perfecto no tendría, si no fuese eterno, una perfección infinita. Tanto si se toma cuanto si no se toma la existencia como una perfección, la falta de la existencia es igualmente la falta de toda perfección en ese ser. Y ya la simple posibilidad de carecer de existencia debe excluirse, por tanto, del ideal de toda perfección. No cabe duda de que la necesidad de la existencia es superior a esta posibilidad. Así, pues, ya el concepto de la perfección infinita incluye en sí y por sí, tanto el concepto de la eternidad, como el de la necesidad, y precisamente el de la necesidad por sí misma, puesto que todo estar en dependencia contradice al concepto de la perfección infinita. Lo cual explica también que nadie haya mantenido nunca la teoría del ser infinitamente perfecto sin pensar en este ser como necesario en sí mismo.

5.1. Vinculación, en el caso de la esencia de Dios, entre su *posibilidad* y su *existencia efectiva y necesaria*: tres formas diferentes de mostrar esta vinculación

Ahora bien, tal como ya he dicho, es indudable que en el concepto de Dios, entendido de esta manera, basta admitir la posibilidad para que quede probada la efectividad. Pues si es posible que Dios exista, entonces una de dos:

o es posible tanto que exista como que no exista,

o es posible únicamente que exista y no es posible que no exista.

Pero cabe probar que lo primero es falso. Por consiguiente, es verdad lo segundo.

Demostración. Si de Dios fuese posible tanto que exista cuanto que no exista, nada imposible se podría inferir de la afirmación de su existencia. Pero entonces habría un ser eterno, necesario de suyo e infinitamente perfecto, y sería posible que este ser no existiera y, por ello mismo, que existiera de un modo contingente; lo cual es absurdo e imposible.

Por consiguiente, en el caso de que se admita la posibilidad de Dios, queda únicamente el otro miembro de la disyuntiva, a saber, que solo es posible que exista y no es posible, en cambio, que no exista.

De donde resulta que quien esté cierto de la posibilidad de Dios lo está también de su efectividad.

46. Tengo la experiencia de que este argumento resulta fácilmente sospechoso. Se teme que, como en el caso de la prueba ontológica, se trate, según ya vimos, de una trampa verbal. Pero no hay razón para tal cosa; y a fin de disipar ese temor, voy todavía a detenerme un poco en el análisis de este punto.

1. La argumentación depende esencialmente del principio lógico según el cual «lo que si es verdadero no lo es de un modo contingente, sino de una manera necesaria, no es falso accidentalmente, sino necesariamente, en el supuesto de que en efecto sea falso».

2. La verdad de este principio es fácilmente visible en algunos ejemplos de la matemática.

En el dominio de la matemática, y por ser esta evidente *a priori*, no hay ninguna verdad de índole contingente. Si una proposición matemática, por ejemplo, 7+5=12, es verdadera, lo es de una manera necesaria. Por tanto, si se formula una ley matemática falsa, esta no será falsa simplemente, sino necesariamente.

3. Según esto, si se admite que una proposición matemática no es necesariamente falsa, se está admitiendo con ello que no es falsa de ningún

modo y, por tanto, que es verdadera. O dicho con otros términos: se estaría infiriendo su verdad a partir de su posibilidad.

4. Otro tanto vale también para la proposición «Dios existe». Pues, al igual que en las cuestiones matemáticas, tampoco en la proposición «Dios existe» se trata, en manera alguna, de una verdad contingente. Si es verdadera, no lo es solo de hecho, sino por necesidad; y, si es falsa, no lo es de un modo contingente, sino en una forma necesaria.

5. Si alguien está de acuerdo en que Dios es posible y, por tanto, en que la proposición «Dios existe» no es necesariamente falsa, podemos, sin más, inferir que admite que esta proposición no es falsa en ningún sentido y, por tanto, que acepta que Dios existe.

47. Todavía quisiera darle a este pensamiento otro giro un tanto diferente. Todo lo cuestionable es, o necesario, o contingente, o imposible. Si se trata del ser necesario de suyo, también hay en principio para él la posibilidad de que sea, o necesario, o existente de hecho, o no existente de hecho, o imposible. Ahora bien, nadie afirmará que es contingente, porque lo que entonces afirmamos es que, si existe, es necesario y contingente a la vez. Y si se dice que es imposible que solo sea contingente, se está diciendo también que es imposible que solo de hecho no exista. Porque en el concepto de lo contingente se contiene que, si la mera existencia fáctica le es posible, también le es posible la mera no-existencia fáctica, y a la inversa.

Así, pues, ha de admitirse aquí que solo cabe *a priori* que sea necesario, o que sea imposible. Mas si alguien admite que no es imposible, evidentemente admite algo de lo cual se deduce que es necesario.

5.2. Inviabilidad de la prueba de la posibilidad de la esencia de Dios: el error de Descartes y de Leibniz

48. Espero que pueda ser suficiente esta repetición del mismo asunto con fórmulas distintas. Aquí no se trata de algo lógicamente accidental, sino de una estricta consecuencia que no puede ser recusada sin caer en contradicción. Tal vez el procedimiento parezca menos extraño si hago observar que algunos pensadores, como, por ejemplo, ALBERTO LANGE, han creído que la realidad puede siempre inferirse de la posibilidad. Según esto, rechazar que en algún caso algo no sea posible equivale a admitir su efectividad y su necesidad y a que esta se infiera de aquella. Ahora bien, lo que estos pensadores enseñan respecto de todo lo que solo en cierto sentido está en cuestión, vale en cualquier caso para el concepto del ser necesario de suyo.

Este no puede ser, si no es necesario. En la admisión de su posibilidad se halla, pues, incluida la de su efectividad.

49. Por consiguiente, no cabe la menor duda de que hasta aquí tienen razón DESCARTES y LEIBNIZ. Pero se equivocaron, sin embargo, al creer que la prueba de la posibilidad era tan fácil como la imaginaban. La verdad es que el conseguirla por meros conceptos nos resulta tan inviable como el probar con estos la existencia.

DESCARTES pensaba que nuestro concepto de Dios ha de ser admitido como posible por ser *claro* y, en virtud de ello, no contradictorio, y que, por tanto, su posibilidad se hallaba fuera de duda. LEIBNIZ definió a Dios, el ser infinitamente perfecto, como el ser omnímodamente real. Ahora bien, ambos ven en este concepto, únicamente, puras positividades sin un solo rasgo negativo y, en consecuencia, también sin contradicción de ningún género, por lo cual su posibilidad es indudable.

Pero LEIBNIZ no tiene en cuenta aquí, en primer lugar, que en un mismo sujeto se excluyen mutuamente no solo las contradicciones, sino también los predicados contrarios (como aquí y allí, rojo y azul). De manera, por tanto, que la posibilidad de la unión de todas las perfecciones (realidades) empíricas no solamente es dudosa, sino que precisamente debe ser declarada imposible; y si, en efecto, Dios hubiera de consistir en el ser omnímodamente real en ese sentido, su no-existencia constaría *a priori*.

Este absurdo resultaría aún más grave por la necesidad, que muchos teólogos mantienen, de que a lo infinitamente perfecto no solo le correspondan todas las determinaciones reales concebibles, sino también cada una de ellas en un grado infinito. De esta manera, cada perfección, prescindiendo de su compatibilidad con las demás, resultaría en sí y por sí un contrasentido, pues –como LEIBNIZ insistentemente ha subrayado– un círculo infinito, una velocidad infinita, un calor intensivamente infinito, son contradictorios.

Así, pues, lo que resultaría evidente es lo contrario de lo que LEIBNIZ tiene por verdadero. Bien lejos de que el concepto de Dios garantice la posibilidad de su objeto, lo que de un modo inmediato resultaría de aquel es la imposibilidad de este. Y, sin embargo, ninguno de los grandes teístas se sentiría afectado por semejante argumento. Negarían, justamente, que la unidad de todas las perfecciones empíricas pertenezca al contenido del concepto de Dios.

50. Hay quien llega hasta el extremo de pensar que nuestro concepto de Dios contenga cualquier nota positiva tomada de la experiencia. El ser necesario en sí nos trasciende por completo. Y, tal como nos ocurre con

todo lo trascendente, hemos de procurar también acomodarnos a lo trascendente divino por medio de sucedáneos de los conceptos capaces de aprehenderlo de una manera propia, de los cuales no podemos disponer. Unas veces lo pensamos por el procedimiento de negarle, de una manera absoluta, alguna nota (la misma trascendencia es ya una de esas determinaciones negativas; y lo mismo sucede si concebimos a Dios como inespacial, o si lo pensamos como sustraído a todo influjo). Otras veces le atribuimos ciertos predicados empíricos de índole positiva, con la conciencia de que no le convienen en su sentido propio, sino tan solo de una manera analógica. Ya TEOFRASTO reconocía la importancia de estas predicaciones por analogía. Para hacer comprensible su sentido, me remito al ejemplo de los daltónicos. DALTON no desconocía que hay colores que él no lograba ver; pero los pensaba, en cierto modo, como análogos a los que ya había visto. De un modo semejante, podemos hacernos la idea de un sentido que nos falta, y que tal vez existe en algún animal, como algo análogo a los sentidos que tenemos. Y también podemos concebir topoides de *n* dimensiones, por analogía con el espacio tridimensional de la experiencia.

De acuerdo con esto, habría que decir que, al considerar a Dios como un ser que piensa, conoce y vive, e incluso, simplemente, como un ser, no lo hacemos tampoco en un sentido propio, sino tan solo por una cierta analogía con él.

Al apelar de este modo a una representación meramente analógica, se pretende escapar a la objeción según la cual el concepto de Dios contendría un absurdo. Se aducen ejemplos matemáticos de que lo contradictorio resulta posible al tomarlo de una manera analógica. Una magnitud continua se presenta como análoga a una magnitud discreta compuesta por una infinita cantidad de partículas infinitamente pequeñas a su vez. Esta es contradictoria, aquella no. Un círculo puede considerarse como algo a lo que es análogo un polígono de un infinito número de lados, cada uno de ellos infinitamente pequeño. Aquel es posible, este es absurdo.

51. Sin embargo, esta manera de justificar el concepto de Dios me parece sumamente aventurada. Porque ¿dónde está el límite que permita hacer la distinción entre esta teología, denominada analógica, y el pleno agnosticismo? Si ni siquiera cabe aplicar a Dios nuestros más altos conceptos generales, tampoco podrá aplicársele el concepto de «algo». Pero esto no puede significar otra cosa que la absoluta negación de Dios. Y en tal caso no se ve ninguna diferencia entre este agnosticismo y el completo ateísmo, con lo cual la ventaja de la claridad estaría, sin duda, del lado de los ateos.

Mas si algún concepto positivo puede aplicarse a Dios, ¿qué razón puede haber para que no le convengan los menos universales que el concepto de «algo» (equivalente a la noción de lo real)? ¿Por qué excluir de antemano que hayamos de pensar lo necesario en sí como consciente o como inconsciente, como cognoscitivo o como no cognoscitivo, como volitivo o como no volitivo? ¿No será verdad, por el contrario, *uno* de los dos miembros de las mencionadas disyunciones?

Quien se imagine que la posesión de cualquiera de los conceptos adecuados y positivos atribuibles a Dios nos capacita inmediatamente para conocer *a priori* su posibilidad y, en virtud de esta, su existencia, juzgaría en una forma bastante precipitada. Pues para ello habría que disponer de una adecuada representación de Dios, completamente determinada y perfecta, una intuición de su ser, con la que ciertamente no contamos. Ya DAVID HUME se hizo cargo, con entera justeza, de que un concepto imperfecto de un ser necesario en sí no sería suficiente para conocer *a priori* la necesidad de este ser. Aunque él mismo, como ya hicimos constar, tenía por inadmisible el concepto de un ser necesario en sí, el filósofo inglés se pregunta en una ocasión: «¿quién me demuestra que este mismo mundo no es ya inmediatamente necesario?». Sin embargo, no ha discutido que estemos en posesión de alguna idea positiva aplicable a este mundo, con lo cual da a entender que la imposibilidad de decidir *a priori* la existencia de un ser necesario en sí es perfectamente compatible con la posesión de esos conceptos.

Pero sea de ello lo que fuere, tomar en serio la palabrería de un conocimiento de Dios meramente analógico equivaldría a un ateísmo puro. Los ateos que han pensado claramente se han abstenido de esta manera de hablar. Solo en un tiempo de decadencia filosófica –en la filosofía de los neoplatónicos– ha prosperado esta tesis. Y, por el contrario, entre los pensadores que se han mantenido completamente libres de esa manera de hablar, es LEIBNIZ quien aparece como el más destacado.

52. ¿Pero cómo ha sorteado LEIBNIZ la objeción según la cual el ser omnímodamente real se contradice a sí mismo? Según ya vimos, no se consigue nada limitándose a decir únicamente que esta manera de hablar no debe tomarse en serio. Frente a tal evasiva hay que decir justamente que la noción del ser infinitamente perfecto no coincide con la del ser omnímodamente real, y que quien las iguala se pone a sí mismo un obstáculo absolutamente innecesario. En el concepto del ser infinitamente perfecto no hay otra cosa que un ser de tal perfección que cualquier incremento de su valor resultaría un absurdo. Dicho de otra manera: el concepto de Dios

es precisamente el de un valor que de ninguna forma puede superarse por otro, pero no el de una síntesis de todos los valores finitos en los que cabe pensar.

Formulada con estas precauciones, la idea de Dios no ofrece ningún pretexto para rechazarla de antemano como contradictoria, aunque, por otra parte, no cabe duda de su insuficiencia para autorizarnos a emitir un juicio *a priori* sobre la posibilidad de su objeto.

53. Pues bien, con esto llega a su fin la crítica a la teoría de DESCARTES, según la cual la posibilidad de la existencia de Dios es evidente *a priori* en virtud, simplemente, de la claridad de su concepto. Sea cualquiera la forma en que se interprete el célebre criterio cartesiano de la claridad y distinción como garantía de la verdad, nuestro concepto de Dios no es claro en manera alguna, por no hallarse determinado por completo. Así, por ejemplo, y limitándonos a un aspecto solamente, es razonable que concibamos a Dios como un ser que piensa, pero no como un ser en el que la actividad del pensamiento es de naturaleza accidental, sino como un ser que por esencia es pensante. A Dios puede serle atribuido el concepto general del pensamiento si se abstrae de la forma en que este aparece determinado en nuestra experiencia del pensar, pero sin que tengamos la intuición de lo que habría de ponerse en el concepto de Dios para reemplazar a aquella forma. En otros términos: aunque podemos representarnos propiamente aquello en lo que coinciden nuestro pensamiento y el divino, carecemos de la capacidad de concebir, de una manera adecuada, aquello por lo que el ser sustancialmente pensante se distingue del ser cuya actividad de pensar se da tan solo como un accidente. De esta manera, nuestra situación es análoga, en este aspecto, a la de un hombre que no percibe el color rojo y que, aunque tiene el concepto propio del color, no se halla provisto, sin embargo, de la idea de la respectiva diferencia específica.

54. De todo lo cual resulta que no podemos conocer *a priori* la posibilidad de Dios por su concepto. Y, al menos en este punto, coincidimos esencialmente con la opinión de KANT, aunque en algunos pasajes el modo en que este se expresa no es totalmente correcto. Acerca de la idea de un Ser Supremo, dice KANT en la *Crítica de la razón pura* que «ni siquiera pueda enseñarnos nada sobre la *posibilidad* de algo múltiple. Por supuesto, no cabe discutirle la nota analítica de la posibilidad de que las puras y simples posiciones (realidades) no den lugar a una contradicción; pero el enlace de todas estas propiedades reales en *una* cosa es una síntesis sobre cuya posibilidad no podemos juzgar *a priori, porque las realidades no nos son dadas de una manera específica* y, aunque sucediese lo contrario, no podría haber

absolutamente ningún juicio sobre ellas, ya que la nota de la posibilidad de los conocimientos sintéticos *a priori* ha de buscarse siempre, exclusivamente, en la experiencia, a la cual no pueden pertenecer los objetos de una idea. De ahí que el célebre LEIBNIZ no haya conseguido, ni aun de lejos, lo que se preciaba de tener: la intuición *a priori* de la posibilidad de un ser ideal de tan alta categoría...».

En el pensamiento de LEIBNIZ, y frente a KANT, hay algo que sigue siendo acertado, a saber: que si nos fuese evidente la posibilidad de Dios, se seguiría de ella su existencia de una manera inmediata.

6. La segunda verdad latente (fundamento de la primera): si de la esencia de Dios poseyésemos una intuición *perfecta*, ello, por sí solo, bastaría para afirmar su existencia efectiva y necesaria. Rechazo del segundo supuesto metafísico del argumento ontológico

55. B) Esto nos lleva a otro punto. Si de Dios poseyésemos, no un deficiente concepto, sino una intuición perfecta, ello nos bastaría para conocer de una manera inmediata la existencia del Ser divino o su necesidad. Y no, por cierto, en la forma según la cual conocemos, como seres pensantes, nuestra propia existencia, pues esta no se deduce del contenido de la representación, sino del modo en que lo aprehendemos y mediante el cual tampoco nos conocemos como necesarios. Por tanto, no conocemos la existencia de Dios en esa forma, sino de otra manera, propia exclusivamente del objeto representado, y que sin ninguna clase de reservas puede ser comparada al modo en que inmediatamente conocemos la imposibilidad de la existencia de lo que está compuesto por notas contradictorias mutuamente. Pues así como lo que se encuentra en este caso es de suyo necesariamente inexistente, Dios es un ser que existe necesariamente por sí mismo. La proposición «Dios existe» es *en sí* y *por sí* tan evidente *per se* como la proposición «no existe ningún triángulo redondo», y el hecho de que no la conozcamos de ese modo no se debe a otra cosa sino a que no tenemos una representación suficiente de Dios.

Es verdad que se puede poner en duda si incluso entonces es para nosotros inmediatamente evidente esa proposición necesaria de suyo de una manera inmediata, ya que seguiría siendo discutible que nuestro entendimiento poseyera, aun encontrándose en esta situación, toda la capacidad de discernir que para ello hace falta. Pero esta duda carece de fundamento cuando se atiende al dilatado alcance de la facultad cognoscitiva postulada en esta ocasión. Nadie que tenga la capacidad de representarse a Dios con

toda la perfección aquí exigida puede estar desprovisto del poder intelectual que de ella surge. Lo único que sigue siendo discutible es si puede participar de esta representación otro ser que no sea el propio ser infinitamente perfecto. Pero estas consideraciones quedan excesivamente lejos de nuestro asunto. Aquí basta haber comprobado que la existencia de Dios es una efectiva verdad, en sí y por sí inmediatamente evidente, para quien disponga de una adecuada representación de Dios.

También en este sentido hay una profunda verdad en el argumento anselmiano. Pero no de tal forma que resulte superflua la prueba de la existencia de Dios, ya que esta prueba es, por el contrario, el único modo en que puede justificarse esa profunda verdad.

(*Sobre la existencia de dios*, primera parte, primera investigación preliminar, II, D 37-42 y E 44-55. Trad. esp. de A. Millán-Puelles, Madrid, Rialp, 1979, pp. 86-103.)

A modo de epílogo

Antonio Machado y el argumento ontológico

Ha sido para mí, ciertamente, una muy grata sorpresa el haber descubierto no ha mucho que Antonio Machado, el ilustre poeta sevillano que a juicio de Gerardo Diego «hablaba en verso y vivía en poesía», es también, y no menos que poeta, un filósofo de los pies a la cabeza. Yo conocía, sí, en parte, la trayectoria literaria de Machado: su pertenencia (era su miembro más joven) a la crítica, doliente y pesimista Generación del 98; su tendencia modernista inicial en poesía; su evolución paulatina hacia un acentuado simbolismo de corte intimista y romántico, así como también su variada producción teatral. Pero lo que ignoraba por completo era que Machado hubiera de ser considerado igualmente como un auténtico filósofo, agudo y perspicaz. E ignoraba esto porque, malhadadamente, solo hasta fecha bien reciente no había tenido ocasión de leer su excepcional *Juan de Mairena*.

Esta obra, que Machado publicó en 1936 y que lleva por subtítulo *Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, nos presenta a un maestro ficticio de gimnasia y retórica (el propio Juan de Mairena, discípulo a su vez de otro maestro igualmente ficticio, Abel Martín) dialogando animadamente en clase con sus alumnos (en esto observamos claramente resonancias del ideario pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza de la que Machado fue alumno destacado) o discutiendo inteligentemente en tertulias de café con sus amigos sobre temas asaz variados y pintorescos de muy diversa índole: sociológica, cultural, científica, artística, literaria, religiosa, política, filosófica, etcétera. Con extraordinaria maestría, perspicacia y agudeza, no exentas incluso de un fino sentido del humor celtibérico, el ficticio profesor (que en realidad es el propio yo filosófico machadiano) va analizando y desgranando sucesivamente, ya cuestiones de palpitante actualidad, ya asuntos diversos de una vigencia clásica e intemporal.

Pues bien, entre estas cuestiones eternas y metafísicas destaca sobremanera en el libro (que viene a ser en gran medida una colección de ensayos publicados por su autor en la prensa madrileña desde 1934) un inte-

resantísimo pasaje que Machado dedica a la exposición de nuestro argumento ontológico, pasaje en el que el poeta y filósofo sevillano pasa revista de forma didáctica, sintética y certerísima a lo más relevante y sustantivo de esta, como ya sabemos sobradamente, celebérrima pieza lógica y ontológica de la filosofía universal. Por ello, consideramos que no hay modo más adecuado e ilustrativo de concluir nuestro trabajo sobre el argumento ontológico que reproduciendo íntegro el pasaje machadiano en cuestión, teniendo en cuenta además que en él el maestro Juan de Mairena se dirige directamente a sus alumnos, lo mismo que nosotros nos hemos dirigido directamente a nuestros alumnos de Metafísica en este libro que ahora concluye. Helo aquí:

> Es muy posible que el argumento ontológico o prueba de la existencia de Dios no haya convencido nunca a nadie, ni siquiera al mismo San Anselmo que, según se dice, lo inventó. No quiero con esto daros a entender que piense yo que el buen obispo de Canterbury era hombre descreído, sino que, casi seguramente, no fue hombre que necesitase de su argumento para creer en Dios. Tampoco habéis de pensar que nuestro tiempo sea más o menos descreído porque el tal argumento haya sido refutado alguna vez, lo cual, aunque fuese cierto, no sería razón suficiente para *descreer* en cosa tan importante como es la existencia de Dios. Todo esto es tan de clavo pasado, que hasta las señoras –como decía un ateneísta– pueden entenderlo. No es aquí, naturalmente, adonde yo quería venir a parar, sino a demostraros que el famoso argumento o prueba venerable de la existencia de Dios no es, como piensan algunos opositores a cátedras de Filosofía, una trivialidad que pueda ser refutada por el sentido común. Cuando ya la misma escolástica, que engendró el famoso argumento, creía haberlo aniquilado, resucita en Descartes, nada menos. Descartes lo hace suyo y lo refuerza con razones que pretenden ser evidencias. Más tarde Kant, según es fama, le da el golpe de gracia, como si dijéramos: lo descabella a pulso en la Dialéctica trascendental de su *Crítica de la razón pura*. Con todo, el famoso argumento ha llegado hasta nosotros, atravesando ocho siglos –si no calculo mal–, puesto que todavía nos ocupamos de él, y en una clase que ni siquiera es de Filosofía, sino de Retórica.
>
> Permitid o, mejor, perdonad que os lo exponga brevemente. Y digo *perdonad* porque, en nuestro tiempo, se puede hablar de la esencia del queso manchego, pero nunca de Dios, sin que se nos tache de pedantes. «Dios es el ser insuperablemente perfecto –*ens perfectissimum*– a quien nada puede faltarle. Tiene, pues, que existir, porque si no existiera le faltaría una perfección: la existencia, para ser Dios. De modo que un Dios inexistente, digamos, mejor,

no existente, para evitar equívocos, sería un Dios que no llega a ser Dios. Y esto no se le ocurre ni al que asó la manteca». El argumento es aplastante. A vosotros, sin embargo, no os convence; porque vosotros pensáis, con el sentido común –entendámonos: el común sentido de nuestro tiempo–, que «si Dios existiera, sería, en efecto, el ser perfectísimo que pensamos de Él; pero de ningún modo en el caso de no existir». Para vosotros queda por demostrar la existencia de Dios, porque pensáis que nada os autoriza a inferirla de la definición o esencia de Dios.

Reparad, sin embargo, en que vosotros no hacéis sino oponer una creencia a otra, y en que los argumentos no tienen aquí demasiada importancia. Dejemos a un lado la creencia en Dios, la cual no es, precisamente, ninguna de las dos que intervienen en este debate. El argumento ontológico lo ha creado una fe racionalista de que vosotros carecéis, una creencia en el poder mágico de la razón para intuir lo real, la creencia platónica en las Ideas, en el ser de lo pensado. El célebre argumento no es una prueba; pretende ser –como se ve claramente en Descartes– una evidencia. A ella oponéis vosotros una fe agnóstica, una desconfianza de la razón, una creencia más o menos firme en su ceguera para lo absoluto. En toda cuestión metafísica, aunque se plantee en el estadio de la lógica, hay siempre un conflicto de creencias encontradas. Porque todo es creer, amigos, y tan creencia es el *sí* como el *no*. Nada importante se refuta ni se demuestra, aunque se pase de creer lo uno a creer lo otro. Platón creía que las cosas sensibles eran copias más o menos borrosas de las Ideas, las cuales eran, a su vez, los verdaderos originales. Vosotros creéis lo contrario; para vosotros lo borroso y descolorido son las Ideas; nada hay para vosotros, en cambio, más original que un queso de bola, una rosa, un pájaro, una lavativa. Pero daríais prueba de incapacidad filosófica si pensaseis que el propio Kant ha demostrado nada contra la existencia de Dios, ni siquiera contra el famoso argumento. Lo que Kant demuestra, y solo a medias, si se tiene en cuenta la totalidad de su obra, es que él no cree en más intuición que en la sensible, ni en otra existencia que la espacio-temporal. Pero ¿cuántos grandes filósofos, antes y después de Kant, no han jurado por la intuición intelectiva, por la realidad de las Ideas, por el verdadero ser de lo pensado?

– *Universalia sunt nomina.*

– En efecto, eso es lo que usted cree.

(A. Machado, *Juan de Mairena*, Madrid, Espasa Calpe, 1973, pp. 65-67.)

Bibliografía general

Brentano, Franz, *Sobre la existencia de Dios*. Trad. esp. de Antonio Millán Puelles, Madrid, Ediciones Rialp, 1979, pp. 65-86. En la primera de las investigaciones preliminares («¿Es evidente "a priori" la existencia de Dios?») que constituyen la primera parte de este libro, tras aducir ciertos argumentos externos que harían innecesaria o bien imposible la demostración de la existencia de Dios, expone Brentano de forma sintética y crítica una breve historia del argumento ontológico desde su formulador Anselmo hasta Kant, y ello antes de que el autor exponga su propia posición al respecto. Así, el argumento, tal como aparece en Anselmo y es reformulado por Descartes, juntamente con los refuerzos y críticas al mismo de Leibniz, Hume y Kant, son analizados aquí de forma clara, sistemática y crítica.

Labrousse, Roger P., *La razón y la fe*, La Plata, Yerba Buena, 1945, xxxix + 177 páginas. Tras una introducción en la que el autor traza lo más significativo de la vida y la obra de Anselmo de Canterbury, así como el contexto en el que estas se desarrollan, el libro contiene el *Proslogion* de Anselmo de Canterbury, el *Libro de Gaunilo en defensa del necio* y el *Libro apologético de Anselmo contestando por el necio*. La parte final de la obra se destina a un apéndice en el que se recogen diversos textos sobre la historia de la prueba de Anselmo, debidos a Tomás de Aquino, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel.

Martínez Liébana, Ismael, «¿Parte el argumento ontológico de un concepto meramente subjetivo o del conocimiento de una esencia objetiva y trascendente?: Dos líneas de investigación metafísica opuestas e irreconciliables», en: *Espíritu*, LIII (2004), pp. 5-23. De las diversas faces y vertientes que presenta el argumento ontológico de la existencia de Dios, este artículo se centra en concreto en el análisis de la índole de su punto de partida: ¿un concepto meramente subjetivo y tal vez arbitrario, o una genuina esencia objetiva y trascendente? El interés teórico de esta cuestión es tal que en la respuesta que a la misma se dé y de la que depende la validez y legitimidad de la prueba, se hallan implicadas tesis

y supuestos metafísicos del más alto valor. El diálogo con los grandes metafísicos del pasado y del presente, así como la confrontación entre ellos, vertebra el artículo, en el curso del cual se evidencia una auténtica «gigantomaquia»: la presencia, a lo largo de toda la historia de la metafísica, en el tratamiento de sus problemas más hondos, clásicos y significativos de, al menos, dos corrientes o líneas de investigación paralelas, opuestas e, incluso, irreconciliables.

— «¿Es la existencia un predicado real?: Una nueva dilucidación fenomenológica de los fundamentos metafísicos del argumento ontológico», en: *Espíritu*, LIV (2005), pp. 253-275. En este artículo se lleva a cabo una investigación en torno al concepto de *existencia*, su índole e implicaciones metafísicas esenciales, en relación con el argumento ontológico de la existencia de Dios. Sobre base fenomenológica y realista, se analizan dos cuestiones principales: la existencia como predicado ontológico fundamental y la existencia como predicado quiditativo, propio del Ente infinito. Las respuestas que a tales cuestiones ofrecen dos tradiciones metafísicas dispares y contrapuestas (el empirismo y el racionalismo) son examinadas aquí críticamente con el objetivo último de aportar una nueva interpretación fenomenológica, realista y objetivista de la célebre prueba anselmiana.

Rovira Madrid, Rogelio, *La fuga del no ser: el argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, Madrid, Encuentro, 1991, 207 páginas. Este libro es una excelente introducción a los principales problemas de la metafísica, tomando para ello como hilo conductor el análisis del argumento ontológico de la existencia de Dios. Tratando inicialmente de señalar en qué consiste propiamente este argumento y de ordenar sistemáticamente las razones mediante las cuales el mismo es atacado o defendido a lo largo de la historia, el autor se ve en consecuencia confrontado con la cuestión relativa a cuáles sean los supuestos últimos en los que dicha prueba descansa, supuestos que trata de esclarecer y sistematizar de forma precisa y exhaustiva.

Índice

OTROS TÍTULOS

José Miguel Gambra
La sociedad tradicional y sus enemigos

Miguel Saralegui
Breve historia del pensamiento político moderno

Juan Manuel Navarro Cordón
Caminos del pensamiento

Ramón Rodríguez – François Jaran (eds.)
El proyecto de una antropología fenomenológica

Felipe M. Ignacio
¿Cómo se hace una disertación filosófica?

Richard Capobianco
La vía del Ser de Heidgger

Helmuth Plessner
Poder y naturaleza humana

Pier Paolo Portinaro
La apropiación de Maquiavelo

Johann Georg Hamann
Memorables reflexiones socráticas y otros textos

Johann Gottlieb Fichte
Los caracteres de la edad contemporánea

Johann Gottlieb Fichte – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
En torno a la fundación de la Universidad de Berlín

Johann Wolfgang Goethe
Campaña de Francia – Sitio de Maguncia

Max Scheler
El puesto del hombre en el cosmos

Max Scheler
Ensayos

Max Scheler
Tres ensayos sobre el problema
del espíritu capitalista

Max Scheler
La idea de la paz perpetua y el pacifismo

Rafael Gambra Ciudad
Curso elemental de filosofía

El argumento ontológico de la existencia de Dios, formulado inicialmente por Anselmo de Canterbury en la segunda mitad del siglo XI, es pieza clave de la especulación metafísica de todos los tiempos. La tesis básica que en este libro se sustenta es que el argumento solo puede ser válido a condición de que se admitan tres supuestos metafísicos fundamentales: la existencia de esencias objetivamente necesarias, con independencia tanto de su dación fáctica en el mundo real espaciotemporal, como de su aprehensión cognoscitiva por el sujeto; una cierta cognoscibilidad de la esencia del Ser perfectísimo por parte de aquel, y la afirmación de que la existencia real y necesaria es ingrediente quiditativo de tal esencia. Siguiendo este hilo conductor, en el libro se examinan cronológicamente las posiciones al respecto de ocho filósofos, tres en pro del argumento y cinco en contra. Aportación fundamental del libro son los textos de cada uno de los autores en relación con la prueba ontológica. El estilo expresivo desplegado en estas páginas, claro, fluido, didáctico, metódico, facilita sobremanera su comprensión y asimilación.



ISBN: 978-84-18981-91-3

9 788418 981913

Guillermo Escolar Editor